COMMENTAAR OP HET
OUDE TESTAMENT

*

OBADJA EN JONA

COMMENTAAR OP HET OUDE TESTAMENT

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Dr G. CH. AALDERS, Prof. Dr W. H. GISPEN
Prof. Dr J. RIDDERBOS

*

OBADJA EN JONA

DOOR

Dr G. CH. AALDERS

KAMPEN

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK

1958

OBADJA EN JONA

VERKLAARD

DOOR

Dr G. CH. AALDERS
Hoogleraar aan de Vrije Universiteit



KAMPEN

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK

1958

OBADJA

INLEIDING

§ 1 *De persoon van de profeet*

Het opschrift van dit kleinste onder de profetische boeken luidt חזון עבדיה. Het woord חזון, dat eigenlijk „gezicht", „visioen" betekent, heeft meestal de meer algemene zin van „Goddelijke openbaring". De enige plaats waar het kennelijk van een „visioen" gebruikt wordt is Dan. 8; men zie vs 1, 2, 15. In tal van andere plaatsen is het niet met zekerheid uit te maken of bepaald aan een eigenlijk „visioen" te denken is; in Jes. 29 : 7 schijnt veeleer op een droomgezicht te worden gedoeld. Vaststaat evenwel dat in vele gevallen beslist niet aan een „visioen" moet worden gedacht: in Ps. 89 : 20 is sprake van een דבר בחזון, en ook het verb. חזה wordt met het object דבר verbonden (Jes. 2 : 1; Am. 1 : 1; Mich. 1 : 1), insgelijks met מַשָּׂא (Jes. 13 : 1; Hab. 1 : 1); meermalen dient חזון ter aanduiding van het geheel der openbaringen welke aan een bepaalde profeet ten deel gevallen zijn (Jes. 1 : 1; Nah. 1 : 1; en zo ook hier); in 2 Kron. 32 : 32 is חזון ישעיהו de titel van een geschrift waaruit de Kroniekschrijver heeft geput en dat blijkbaar van historische aard is. Opgemerkt moge nog worden, dat ook de inhoud van het boek Obadja, hoewel daarvoor de term חזון gebezigd wordt, in geen enkel opzicht aanleiding geeft om aan visionaire ervaringen te denken.

De naam עבדיה, die waarschijnlijk wel als „dienaar van Jahwe" zal moeten worden verstaan, is blijkbaar in Israël nogal gewoon geweest. In het Oude Testament komen nog onderscheidene andere personen voor die dezelfde naam dragen: 1. een Benjaminiet uit het geslacht van Saul (1 Kron. 8 : 38 en 9 : 44); 2. een van Davids helden, uit de stam Gad (1 Kron. 12 : 9); 3. een nakomeling van David, uit of na de ballingschap (1 Kron. 3 : 21); 4. een van de oversten van koning Josaphat (2 Kron. 17 : 7); 5. een man uit de stam Issaschar (1 Kron. 7 : 3); 6. een Leviet die behoorde tot de eerste bewoners van Jeruzalem na het exil (1 Kron. 9 : 16; in Neh. 11 : 17 wordt blijkbaar dezelfde persoon aangeduid met de naam עבדא); 7. een der metgezellen van Ezra (Ezr. 8 : 9; Neh. 10 : 6 [SV vs 5]; 12 : 25). Met de langere vorm עבדיהו worden nog drie personen genoemd: 1. de bekende hofmaarschalk van Achab (1 Kon. 18 : 3 vv.); 2. een Zebuloniet, ongeveer uit de tijd van David (1 Kron. 27 : 19); 3. een van degenen die onder koning Josia leiding gaven bij de reparatie van de tempel, een Leviet (2 Kron. 34 : 12).

In de LXX wordt de naam op verschillende manieren weergegeven. In het opschrift van ons boek luidt die 'Οβδιού, ook wel 'Αβδιού; in 1 Kron. 3 : 21; 8 : 38; 9 : 16; 9 : 44; 12 : 9; 2 Kron. 17 : 7 'Αβδία; in 1 Kon. 18 : 3 vv.; 1 Kron. 7 : 3; 27 : 19 'Αβδιού; in Ezra ("Εσδρας β') 8 : 9 'Αβαδία (Neh. 10 : 5

[Hebr. vs 6] heeft daarvoor 'Aβδία, en Neh. 12 : 25 'Oβδίας); en in 2 Kron. 34 : 12 'Aβδίας. De Vulgata gebruikt *Abdias.*

Volgens MILOŠ BIC, *Zur Problematik des Buches Obadjah* (Supplements to VT, vol. I), Leiden 1953, blz. 13 zou overigens helemaal niet aan een eigennaam zijn te denken.

Meer dan de naam is van de profeet wiens boek wij te behandelen hebben niet bekend. Noch zijn vader wordt genoemd (zoals bij Joël), noch de plaats van zijn herkomst (zoals bij Nahum), of zijn beroep (zoals bij Amos). Uit de verzen 11, 12, 17 en 21 valt af te leiden dat hij werkzaam is geweest in Juda, zodat hij mogelijk dus ook zelf wel een Judeeër zal geweest zijn. Waar betrouwbare gegevens ontbreken had de sage het veld ruim: bij de oude Joodse rabbijnen en ook bij de kerkvaders vindt men allerlei over de profeet verteld, dat louter op fantasie berust en niet de minste reële waarde heeft: zo wordt hij wel met de hofmaarschalk van Achab vereenzelvigd, of ook met de derde overste over vijftig die door Ahazia was uitgezonden om Elia gevangen te nemen (2 Kon. 1 : 13); zelfs wordt hij wel als een Edomietische proselyt voorgesteld. Men vgl. C. P. CASPARI, *Der Prophet Obadja ausgelegt,* Leipzig 1842, blz. 2 v., alsmede S. O. ISOPESCUL, *Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias,* WZKM 1913, blz. 142—146. Wij hebben er in te berusten dat wij van de persoon van de profeet feitelijk niets meer weten dan zijn naam, en wij zullen al onze aandacht hebben te concentreren op zijn profetie.

§ 2 *De tijd van de profeet*

Een rechtstreeks gegeven omtrent de tijd van Obadja's optreden wordt ons noch in het boek zelf (zoals bij Hosea, Amos, Micha, Zefanja, Haggaï en Zacharia) noch elders in de Schrift (zoals bij Jona, vgl. 2 Kon. 14 : 25) geboden. Wij zullen dus moeten zien of wij langs indirecte weg daaromtrent iets kunnen te weten komen. Daartoe raadplegen wij de inhoud van zijn boek.

Obadja verkondigt een ontzaglijk strafgericht aan de Edomieten als een oordeel Gods ter vergelding voor de houding die zij tegenover het broedervolk Israël hebben aangenomen op een tijdstip toen dat broedervolk buitengewoon zwaar door een buitenlandse vijand geteisterd werd. Hun wordt met name verweten dat zij dit met leedvermaak hebben aanschouwd en aan hun vreugde er over op luidruchtige wijze uiting hebben gegeven; ja zelfs dat zij met de meedogenloze vijanden hebben meegedaan: zij hebben deelgenomen aan de plundering, zij hebben de vluchtelingen op de kruispunten der wegen opgewacht om ze te doden of aan de vijand uit te leveren (zie vs 10—14). Het is nu de vraag, op welk historisch gebeuren hiermee wordt gedoeld. En die vraag schijnt niet moeilijk te beantwoorden. Wij weten uit andere Oud-Testamentische gegevens dat de Edomieten op een dergelijke wijze zijn opgetreden bij de inneming en verwoesting van Jeruzalem door de Chaldeeën in het jaar 586 voor Chr. Van hun leedvermaak gewaagt Ezech. 35 : 12, 13; 36 : 5; Klaagl. 4 : 21; van hun medeplichtigheid Ezech. 25 : 12; 35 : 11; van het plunderen Ezech. 36 : 5; van het overleveren der vluchtelingen Ezech. 35 : 5; vgl. ook Ps. 137 : 7 waar aan de Edomieten de aansporing tot de vijanden

in de mond gelegd wordt: „breekt af, breekt af, tot op de grond er mee!" Het ligt derhalve ten zeerste voor de hand het optreden van Obadja kort na 586 te stellen. Wel wordt hiertegen ingebracht dat in de schildering van Edoms schandelijke houding niet met zoveel woorden van een „verwoesting" van Jeruzalem wordt gewag gemaakt, maar er worden toch nogal sterke uitdrukkingen gebezigd, zoals ביום אבדם „op de dag van hun ondergang" of ביום אידם „ten dage van hun ongeluk". Trouwens in vs 20 wordt ook de term גלות gebruikt die op de wegvoering in ballingschap uit het land der vaderen duidt, terwijl de toezegging in vs 17 „het huis van Jakob zal zijn bezittingen weer in bezit nemen" eveneens van het feit dier ballingschap uitgaat.

Desniettegenstaande zijn er verschillende verklaarders geweest die aan een gebeurtenis uit een veel vroegere tijd hebben willen denken, en wel aan de plundertocht van Filistijnen en Arabieren tijdens de regering van koning Joram van Juda, waarvan verhaald wordt in 2 Kron. 21 : 16, 17. De tijd van Obadja zou dan omstreeks het midden van de negende eeuw voor Chr. moeten worden gesteld. Deze mening wordt voorgestaan door Keil, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*[3], Leipzig 1888, blz. 253; Von Orelli, *Die zwölf kleinen Propheten*[3], München 1908, blz. 93; Isopescul, *Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias*, WZKM 1913, blz. 146—162; zie met name blz. 159; Joh. Theis, in *Die zwölf kleinen Propheten, I Hälfte*, Bonn 1937, blz. 146 v.; en ook J. Ridderbos, *De kleine profeten*, Tweede deel[2], Kampen 1949, blz. 8—10, al ziet hij vooralsnog geen kans een stellige keus te doen, staat er niet afwijzend tegenover, terwijl Gispen, art. *Obadja* in de *Bijbelse Encyclopaedie*, Kampen 1950, aan deze datering de voorkeur geeft. Een ernstige bedenking tegen de bedoelde opvatting is, dat van een vijandig optreden van de Edomieten bij gelegenheid van de plundertocht tijdens Joram niets wordt vermeld. Wel zegt Ridderbos, a. w. blz. 10, dat dit geen bewijs is dat ze het toen niet evenzeer als in 586 hebben gedaan, maar sterk is deze redenering niet. En ook de poging van Von Orelli, t. a. p., om verband te leggen met het feit dat onder Joram de Edomieten zich aan de macht van Juda wisten te onttrekken (2 Kon. 8 : 20—22; 2 Kron. 21 : 8—10) kan bezwaarlijk geslaagd worden geacht.

Er is echter ook nog een ander punt dat voor de bepaling van de tijd van Obadja van gewicht is: de vraag naar de verhouding tussen de profetie van Obadja en die van Jeremia tegen Edom welke we aantreffen in Jer. 49 : 7—22. Dat er tussen beide profetieën een aanmerkelijke overeenkomst bestaat springt bij vergelijking aanstonds in het oog: vs 1 = Jer. 49 : 14; vs 2 = Jer. 49 : 15; vs 3 = Jer. 49 : 16*a*; vs 4 = Jer. 49 : 16*b*; vs 5*a* = Jer. 49 : 9*b*; vs 5*b* = Jer. 49 : 9*a*; vs 6 herinnert aan Jer. 49 : 10*a*; terwijl ook een zekere gelijkvormigheid opvalt tussen vs 8 en Jer. 49 : 7; vs 9 en Jer. 49 : 22*b*. Aan welke zijde ligt nu de prioriteit? Het is duidelijk, dat indien deze bij Obadja te zoeken is, de waarschijnlijkheid dat het door hem gegispte optreden van de Edomieten heeft plaats gevonden bij gelegenheid van de inneming van Jeruzalem in 586 veel geringer wordt: wel heeft Jeremia die inneming nog meegemaakt, maar aangezien in zijn profetie van hun houding niets wordt gezegd, moet wel worden aangenomen dat die nog vóór 586 is uitgesproken. Het is dan ook op grond van de veronderstelde prioriteit van

Obadja, dat aan de zeer vroege datering van deze profeet de voorkeur gegeven wordt (zie bv. nog EDWARD J. YOUNG, *An Introduction to the Old Testament*[2], Grand Rapids, 1950, blz. 253). Maar indien de prioriteit bij Jeremia ligt is een dergelijke vroege datering natuurlijk uitgesloten. Zijn wij nu in staat in deze prioriteitskwestie tot een wetenschappelijk verantwoorde beslissing te komen? Over het algemeen is het buitengewoon moeilijk, zo niet onmogelijk, om bij gelijkheid of overeenkomstigheid van zegswijzen de prioriteitsvraag met genoegzame zekerheid te beantwoorden (vgl. ook S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*[9], Edinburgh 1913, blz. 312). En het behoeft dan ook geen verbazing te wekken dat zowel ten gunste van de prioriteit van Jeremia als van die van Obadja onderscheidene argumenten zijn naar voren gebracht, die niet in staat zijn een beslissing te brengen. Maar het schijnt mij toe dat in dit geval, bij wijze van uitzondering (DRIVER t. a. p. spreekt ook van een exceptie „under specially favourable circumstances"), op een linguistisch verschijnsel kan worden gewezen dat de vraag op afdoende wijze beantwoordt. Op het einde van vs 1 lezen wij de woorden קומו ונקומה עליה למלחמה, die wij in enigszins andere vorm ook aantreffen in Jer. 49 : 14; we lezen daar ובאו עליה וקומו למלחמה. Nu is in Obadja het gebruik van het suffix 3 pers. vrouwel. enkelv. in עליה bizonder vreemd: het heeft betrekking op אדום, dat, wanneer zoals hier het volk bedoeld wordt, altijd (evenals ook ישׂראל) met mannelijke vormen geconstrueerd wordt. Wanneer bepaald van het land sprake is wordt het als vrouwelijk behandeld. PROCKSCH in BH[3] stelt de vraag of dan ook niet צלין te lezen is; maar het is natuurlijk niet geraden de tekst te gaan veranderen. In Jeremia is עליה volkomen op zijn plaats, omdat het suffix daar betrekking heeft op de hoofdstad van Edom, Bozra, die in vs 13 als representant van het gehele land en het gehele volk wordt genoemd. Dit is wel een overtuigend bewijs, dat Obadja posterieur moet zijn aan Jeremia: bij het overnemen van de gedachte welke Jeremia verbond met Bozra, en die Obadja nu laat terugslaan op Edom, is de vorm met het vrouwelijk suffix onveranderd gebleven. Door de aldus blijkende prioriteit van Jeremia wordt de conclusie die uit de tekening van het optreden der Edomieten volgt ten zeerste versterkt[1]). Er kan geen twijfel over bestaan dat Obadja heeft geprofeteerd na de inneming en verwoesting van Jeruzalem in 586 voor Chr.

Toch is er nog een andere gedachte naar voren gebracht, nl. dat de katastrofe waarvan Obadja spreekt in een latere tijd dan 586 zou te stellen zijn. HUGO WINCKLER heeft in zijn *Obadja* (in *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe, Band III, Leipzig 1901), blz. 431 v. de veronderstelling geopperd dat er nog een dergelijke katastrofe moet hebben plaats gehad tussen 586 en het optreden van Antiochus Epiphanes; en in een andere bijdrage in dezelfde Band der *Altorientalische Forschungen*, blz. 453—457 meende hij die te moeten

---

[1]) We gaan er hierbij van uit dat de profetie tegen Edom in Jer. 49 : 7—22 inderdaad van Jeremia is. Voor wie de authenticiteit van deze profetie betwist heeft de prioriteitsvraag weinig zin meer omdat de datering van Jer. 49 : 7—22 zelf dan volkomen onzeker is. Voor een bestrijding van de argumenten welke tegen de echtheid van Jeremia's profetieën tegen de volken in het algemeen worden ingebracht raadplege men mijn *Oud-Testamentische Kanoniek*, Kampen 1952, blz. 230 v.; zie ook nog in het bizonder *De profeet Jeremia*, Tweede deel[2], Kampen 1954, blz. 245.

stellen ± 500 onder Darius I, een opvatting waarmee reeds EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*[3], vierter Band, Göttingen 1864, blz. 155—158, hem was voorgegaan. Zerubbabel zou de stad herbouwd hebben, en daarop zou een poging gevolgd zijn om zich van het Perzische gezag los te maken, wat tot een nieuwe verovering en verwoesting aanleiding zou hebben gegeven. Zeer onlangs is een soortgelijke veronderstelling met grote breedvoerigheid, door samenvoeging en een bepaalde interpretatie van velerlei Oud-Testamentische gegevens, thans met datering in het jaar der troonsbestijging van Xerxes I, het jaar 486/5 voor Chr., opnieuw bepleit door JULIAN MORGENSTERN in HUCA vol. XXVII (1956), blz. 101—179. De voornaamste rol zouden daarbij gespeeld hebben verschillende nabuurvolken (Edom, Moab, Ammon, de Filistijnen, Sidon), onder goedkeuring en met beperkte medewerking van Xerxes. Dat het in Obadja echter gaat om een heel ander gebeuren dan waarin een optreden van de Edomieten (met andere kleinere nabuurvolken) primair is, blijkt zonneklaar uit vs 11—13: de eigenlijke ramp werd veroorzaakt door een andere macht, en de Edomieten verheugden er zich over en verleenden daarbij hun medewerking. En wanneer MORGENSTERN beweert dat de Edomieten bij de katastrofe van 586 geen rol kunnen hebben gespeeld, dan kan hij dat alleen doen door de bewijskracht van de hiervóór (op blz. 8 v.) vermelde gegevens te betwisten, waarbij hij zijn argumentatie op veel te losse gronden doet steunen door de authenticiteit van de plaatsen uit Ezechiël te loochenen, en door bv. Psalm 137 in tweeën te splitsen, en de verzen 7—9 voor een later toevoegsel te verklaren, wat hem in de grootste moeilijkheid brengt ten aanzien van de duidelijke verwijzing naar Babel in vs 8, die hij tracht te elimineren door de term בת בבל van Edom te verstaan, een interpretatie die onmogelijk te aanvaarden is. Men zie overigens mijn bredere bestrijding van MORGENSTERN in mijn artikel *Jeruzalem in de O.T. periode tweemaal verwoest?*, GTT LVII, blz. 98—105. Ook SELLIN, die in zijn *Serubbabel*, Leipzig 1898, blz. 51 v., 58, nog wel voelde voor de idee van een tweede katastrofe, zegt in zijn commentaar op Obadja, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig 1922, blz. 227: „Dass hier auf die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 586 zurückgeblickt wird, sollte nicht geleugnet werden."

WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*[3], Berlin 1898, blz. 211, 213 v. heeft de verzen die handelen over een Goddelijk strafgericht aan Edom (vs 1—7) opgevat niet als een aankondiging, maar als een beschrijving van een historisch gebeuren, en wel van de calamiteit die Edom getroffen heeft door het opdringen en de aanvallen van Arabische stammen in de vijfde eeuw voor Chr., en in verband daarmee heeft hij de profetie ook in deze tijd gedateerd. Deze opvatting kan zeker niet juist zijn: het imperfectum dat in vs 4 gebruikt wordt אורידך bewijst dat de overigens in deze verzen voorkomende perfecta als perfecta prophetica moeten worden verstaan. Trouwens ook in vs 10 en vs 15 treffen we imperfecta aan, die duidelijk doen zien dat het gaat over een gebeuren dat nog in de toekomst ligt. Maar ook zonder WELLHAUSEN's interpretatie te aanvaarden willen verschillende onderzoekers de door hem gesuggereerde datering wel accepteren. Zo bv. MARTI, *Das Dodekapropheton*, Tübingen 1904, blz. 229 (vgl. 231), en in de nieuwere tijd AAGE BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1948, II, 143. Ver-

moedelijk speelt daarbij een rol de idee van de beperking der profetische voorzeggingen tot de geschiedkundige horizon der profeten. Maar deze beperking is in strijd met de feiten, en voor wie de profetie als reële Goddelijke openbaring erkent volstrekt onaanvaardbaar. Wij zien dus hoegenaamd geen reden om het optreden van Obadja lang na het jaar 586 te stellen. En dit te minder omdat de zeer levendige tekening van het gedrag der Edomieten in vs 11—14 sterk de indruk maakt kort na het gebeuren zelf te zijn gegeven.

§ 3 *Het boek van de profeet*

Het boek dat de naam van Obadja draagt behoort tot de שְׁנים עשׂר, de „twaalf", die tezamen als één boek gerekend het slot vormen van de נביאים אחרנים, de „latere profeten". Onder deze „twaalf" neemt Obadja de vierde (in de LXX de vijfde) plaats in. Deze plaatsing is van geen betekenis voor het vraagstuk der datering; want, hoewel in het algemeen de na-exilische profeten hun plaats hebben verkregen aan het einde, kan men zeker niet zeggen dat aan de verzameling een streng-chronologisch ordeningsprincipe ten grondslag ligt. Dit blijkt wel overtuigend hieruit dat Hosea, die zeker uit iets latere tijd is dan Amos, toch aan deze voorafgaat. En op welk beginsel de rangschikking dan wel berust is onmogelijk te bepalen. Het verschil in volgorde tussen de Hebreeuwse tekst en die van de LXX doet zelfs de vraag rijzen of er wel van een bewust ordeningsprincipe sprake is geweest. Wat in de Gemara op het Talmoed-traktaat *Baba Bathra* I, 6 over de rangschikking in verband met Hos. 1 : 2 תחלת דבר יהוה בהושע wordt gezegd (14b), toont dat reeds de oude rabbijnen op dit punt in verlegenheid verkeerden. Omdat er ook al vóór Hosea tal van profeten geweest zijn zou dit woord aanduiden dat hij de eerste was van de vier tijdgenoten Hosea, Jesaja, Amos en Micha, en daarom zou hij voorop geplaatst zijn. Een volkomen onjuiste interpretatie, leidend tot een geheel misplaatste conclusie.

Tegen de eenheid van het boek zijn nogal wat bedenkingen geopperd. Maar de meningen ten opzichte van de bestanddelen waaruit het zou zijn samengesteld zijn ten zeerste gevarieerd. Uit de veelheid van opinies mogen de volgende vermeld worden. G. WILDEBOER, *De letterkunde des Ouden Verbonds*[3], Groningen 1903, blz. 286 v. was van oordeel dat twee delen te onderscheiden zijn: een vóór-exilische profetie, vs 1—9, en een na-exilische aanvulling, vs 10—21, die opmerkelijk verschillen in letterkundige waarde; de eerste qualificeert hij als „krachtig en schoon", de laatste als „mat en slepend". ERNST SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig 1922, blz. 227—229 verdeelde het boek in drie of eigenlijk vier stukken: een profetie uit de tijd van Joram, vs 1—10, een schildering van Edoms houding bij de verwoesting van Jeruzalem in 586 voor Chr., vs 11—14, en nog verdere „Ergänzungen" in vs 15—21, waarin hij ook nog weer tweeërlei „Faden" ziet: vs 15*a*, 16, 17*a* en 21 van ± 400 voor Chr., en vs 17*b*, 19, 20 die enkele decenniën later te dateren zouden zijn. Ook STEUERNAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1912, blz. 622 v. nam drie verschillende stadia aan in de wordingsgeschiedenis: een beschrijving van een oordeel dat Edom heeft getroffen als straf voor zijn houding tegenover Juda, vs 2, 3, 7*a*, 10—14, uit de tijd na

586, een omwerking daarvan tot een profetie van een komend gericht door toevoeging van vs 4, 5 (ged.), *7b*, *15b*, 17 vv., uit de periode tussen 460 en 312 voor Chr., en een „eschatologische Ueberarbeitung", vs *1b*, *15a*, 16, *21b* uit de derde eeuw voor Chr. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New York-London 1941, blz. 584—586 gewaagt van twee delen, ieder echter weer in twee onderdelen verdeeld: vs 1—14, *15b*, weer onderscheiden in vs 1—9 en vs 10—14, waarvan vs 10—14 kort na de val van Jeruzalem in 586 schijnt te zijn geschreven, maar het geheel eerst zijn voltooiing zal hebben gevonden ± 460; en vs *15a*, 16—21, uiteenvallend in vs *15a*, 16—18 van ± 400, en vs 19—21 uit nog weer latere tijd. OESTERLEY-ROBINSON, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, London 1934, blz. 370 gaan nog verder. Zij karakteriseren het boek eenvoudig als een verzameling van godsspraken tegen Edom: vs 1—4, vs 5, vs 6 en 7, vs 8 en 9, vs 10 en 11, vs 12—17, en vs 18—21, waarvan onzeker is of zij aan een en dezelfde profeet of zelfs aan een en dezelfde tijd moeten worden toegeschreven. Zij geven daarbij uiting aan het scepticisme: „we do not know that a prophet Obadiah ever existed". Men vergelijke ook ROBINSON in *Die zwölf kleinen Propheten*², Tübingen 1954, blz. 109. En BRUNO BALSCHEIT, *Der Gottesbund, Einführung in das Alte Testament*, Zürich 1943, blz. 216 verklaart zonder meer, dat we te doen hebben met een kleine verzameling spreuken die op Edom betrekking hebben en die door de onbekende verzamelaars zijn uitgegeven op naam van de godvrezende hofmaarschalk van Achab. De meeste ingang heeft echter gevonden de mening dat alleen het slot, vs *15a*, 16—21, als een onecht aanhangsel is te beschouwen, waarbij bovendien aan enkele toevoegsels in het voorafgaande gedeelte zou te denken zijn. Deze mening is afkomstig van WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, en is o. a. aanvaard door W. NOWACK, *Die kleinen Propheten*², Göttingen 1903, KARL MARTI, *Das Dodekapropheton*, Tübingen 1904, en JULIUS A. BEWER, *A critical and exegetical commentary on Obadiah and Joel*, Edinburgh 1912; voorts ook door DRIVER, *Introduction to the Literature of the Old Testament*⁹, Edinburgh 1913, blz. 321, CORNILL, *Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments*⁷, Tübingen 1913, blz. 195, J. E. MC FADYEN, *Introduction to the Old Testament*, London 1906, blz. 194 v., en B. DUHM, *Israels Propheten*, Tübingen 1916, blz. 330.

Er zijn echter geen waarlijk wetenschappelijk gerechtvaardigde bezwaren tegen de eenheid in te brengen. Integendeel, het boek toont in zijn gehele opzet zeer duidelijk een eenheid te zijn, zoals ook door ISOPESCUL, *Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias*, WZKM 1913, blz. 161, en THEIS in *Die zwölf kleinen Propheten, I Hälfte*, blz. 142 v. nadrukkelijk betoogd wordt. Aldus eveneens EDELKOORT, *De profetie van Obadja* in NeThT 1946—47, blz. 290 v. En VRIEZEN, *Oud-Israëlietische Geschriften*, Den Haag 1948, blz. 184 is evenzeer van gevoelen dat „de prediking van Obadja als een eenheid kan worden beschouwd." In de hierna volgende uitlegging zal er overvloedig gelegenheid zijn deze eenheid in het licht te stellen. Slechts tegen de qualificering van het slot als een niet origineel aanhangsel worde reeds hier een enkel argument naar voren gebracht. Het voornaamste tegen-argument is wel, dat het volkomen onbegrijpelijk moet geacht worden hoe vs *15b*, dat als het oorspronkelijke slot wordt beschouwd, tussen vs *15a* en vs 16 zijn

plaats gekregen heeft. Wanneer men verder in het slot een eschatologische uitbreiding ziet, moet daartegen worden opgemerkt, dat aan het voorkomen van eschatologische trekken tegenwoordig bezwaarlijk meer een serieus argument in verband met datering en authenticiteit kan worden ontleend. Sedert GUNKEL en GRESSMANN is de stelling niet meer te handhaven dat de eschatologie eigenlijk een aan de profetie vreemd element zou zijn en althans in de voor-exilische profetie niet zou voorkomen. GRESSMANN schrijft in *Der Messias*, Göttingen 1929, blz. 74 dat „die Existenz von eschatologischen Orakeln schon bei den vorexilischen Propheten nicht geleugnet werden kann". Hoe men dus ook over de datering van Obadja denken moge, vast staat, dat in het eschatologisch karakter van het slot geen reden kan worden gezien om dit niet voor oorspronkelijk te houden. En wanneer men zich voor een zeer late datering van het laatste gedeelte zou willen beroepen op het voorkomen van de יום יהוה, de „dag des HEEREN" in vs 15*a*, dan zij er op gewezen dat deze ook aangetroffen wordt in Am. 5 : 18, 20; Zef. 1 : 7 en Ezech. 13 : 5.

De profetie van Obadja, waarvan ik een doorlopende vertaling geef, is een profetie tegen Edom, het broedervolk van Israël, zoals met nadruk naar voren komt in vs 10. Aan Edom wordt een ontzaglijk strafgericht aangekondigd: verschillende volken zullen er door 's HEEREN bestel tegen oprukken (vs 1) en het zo teisteren, dat het slechts een geringe en onbeduidende plaats onder de natiën zal innemen (vs 2). Daarmee wordt aan Edoms trotse zelfvertrouwen een vernietigende slag toegebracht (vs 3), want het heeft geen rekening gehouden met de Almachtige God, die het in zijn ontoegankelijke schuilhoeken wel weet te vinden (vs 4). Hoe grondig het zal worden uitgeplunderd tekenen de verzen 5 en 6. Zelfs zijn bondgenoten laten het in de steek (vs 7). En in die geweldige katastrophe zullen zowel de wijsheid waardoor Edom bekend was alsook de dapperheid waarop het mocht bogen te kort schieten (vs 8 en 9). Dit alles geschiedt om de schuld die Edom tegenover het broedervolk Jakob op zich geladen heeft (vs 10). Die schuld wordt nader in details uitgewerkt in de verzen 10—14: toen Jeruzalem door een ontzettende ramp getroffen werd schaarde Edom zich bij de vijanden, het verborg zijn leedvermaak niet, deed mee aan de plundering en maakte de vluchtelingen af of leverde ze aan de vijanden uit. Daarom zal, zoals er een dag van Gods gericht komt over alle volken, ook Edom moeten boeten, het zal een rechtvaardige vergelding ontvangen voor zijn handelwijze (vs 15 en 16). Daarentegen zal er voor Zion weer heil dagen, het huis van Jakob zal zijn bezittingen weer bezitten (vs 17); en het herstelde Israël zal over Edom een luisterrijke triomf behalen door middel van „verlossers" die God het geven zal, en zo zal het koningschap des HEEREN op de meest overtuigende wijze blijken (vs 18—21).

Wat is nu van deze profetie de betekenis? Ten onrechte wordt zij door sommigen gedisqualificeerd als intens nationalistisch (zie bv. PFEIFFER, a. w. blz. 586, en ook AAGE BENTZEN, *Introduction to the Old Testament* II, 144). Men behoeft in het geheel niet nationalistisch-gezind te wezen om de door Edom aangenomen houding als buitengemeen laaghartig te veroordelen: het luide leedvermaak, de haast om mee te profiteren van de buit, de uitlevering van vluchtelingen verdienen een gerechte straf. Maar bovenal vergete men niet, dat het Jahwe is, die aan Edom deze straf aankondigt: „wie zijn volk

aanraakt raakt zijn oogappel aan" (Zach. 2 : 8). Natuurlijk zullen er onder de Israëlieten wel geweest zijn die voor hun nationalisme in een profetie als deze voedsel vonden, maar zij, die voor de geestelijke zijde van het verbond tussen Jahwe en Israël een geopend oog hadden, moeten op deze profetie een betere kijk gehad hebben. Het gaat hier allerminst om een bevrediging van nationale wraakgierigheid, maar om de troostrijke verzekering, dat God zijn volk recht doet tegenover zijn tegenpartijders, en om de triomf van dat volk over degenen die het vijandig zijn, ten slotte bovenal om het koningschap van Jahwe dat hierin zo duidelijk uitblinkt. Zo gezien is ook de betekenis van deze profetie voor alle tijden niet moeilijk te vatten. Wij hebben rekening te houden met het element der *typiek,* en dan zien wij in de houding van Edom tegenover Israël de houding van de wereld tegenover Christus' kerk. Zoals nu aan Edom om zijn vijandschap tegen Jakob een streng oordeel wordt aangekondigd, zo zal ook de wereld om haar vijandschap tegen de kerk door Gods gericht getroffen worden; en gelijk het herstelde Israël over Edom zal triomferen, zo zal de kerk triomferen over allen die haar vijandig gezind geweest zijn. Daarbij zullen wij goed doen er in het bizonder op te letten, dat Edom het broedervolk is van Jakob, zoals in de profetie nadrukkelijk herinnerd wordt. In de typiek is dus vooral te denken aan die vijanden van de kerk welke aanvankelijk, zij het ook alleen maar uitwendig, tot de kerk behoorden, aan hen van wie de apostel Johannes schrijft: „zij zijn van eens uitgegaan, maar zij waren uit ons niet" (1 Joh. 2 : 19). Ezau was evenals Jakob een zoon van Izak en een kleinzoon van Abraham, maar de Edomieten werden de verbitterde vijanden van Israël. Zo zijn er ook onder de nieuwe bedeling die in de schoot der kerk geboren zijn, en later haar meest verbitterde vijanden worden. Maar God zal zijn kerk tegenover zulke vijanden recht doen en haar uiteindelijk over hen de triomf doen behalen.

§ 4 *Literatuur*

In de hier volgende literatuur-opgave worden zowel de commentaren op de twaalf kleine profeten als de afzonderlijke werken die de profetie van Obadja behandelen, in chronologische orde opgesomd. Voor zover daarnaar in de uitlegging verwezen wordt geschiedt dit, behoudens enkele noodzakelijke uitzonderingen, door eenvoudige vermelding van de namen der auteurs. Enige algemene werken worden door bepaalde afkortingen aangeduid, waarvan hieronder een lijstje gegeven wordt, evenals van de sigla waarmee tijdschriften worden geciteerd. Andere geschriften worden met volledige titel aangehaald.

C. P. CASPARI, *Der Prophet Obadja ausgelegt,* Leipzig 1842.

E. B. PUSEY, *The Minor Prophets,* 2 dln, London 1860/61.

H. EWALD, *Die Propheten des Alten Bundes erklärt*², Göttingen 1867/68, Ier Band bl. 489—498.

F. HITZIG, *Die zwölf kleinen Propheten,* vierte Auflage besorgt von H. STEINER (in *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*), Leipzig 1881.

T. T. PEROWNE, *Obadiah and Jonah* (in *The Cambridge Bible for schools and colleges*), Cambridge 1883.

C. F. KEIL, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*[3] (in *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, herausgegeben von KEIL und DELITZSCH), Leipzig 1888.

G. A. SMITH, *The book of the twelve prophets*, 2 dln (in *The Expositor's Bible* edited by W. ROBERTSON NICOLL), London 1896—98.

J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*[3], Berlin 1898.

A. CONDAMIN, *L'Unité d'Abdias*, RB 1900, blz. 261—268.

HUGO WINCKLER, *Obadja*, in *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe, Band III, Leipzig 1901, blz. 425—432.

W. NOWACK, *Die kleinen Propheten*[2] (in *Handkommentar zum Alten Testament*, herausgegeben von NOWACK), Göttingen 1903.

KARL MARTI, *Das Dodekapropheton* (in *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, herausgegeben von MARTI), Tübingen 1904.

R. F. HORTON, *The Minor Prophets Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah and Micah* (in *The Century Bible*), Edinburgh z. j.

J. HALÉVY, *Le livre d'Obadia*, RS 1907, blz. 165—183.

H. BEKEL, *Ein vorexilisches Orakel über Edom in der Klageliederstrophe*, ThSK 1907, blz. 315—343.

A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908.

C. VON ORELLI, *Die zwölf kleinen Propheten*[3] (in *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments*, herausgegeben von STRACK und ZÖCKLER), München 1908.

G. A. PECKHAM, *An introduction to the study of Obadiah*, Chicago 1910.

B. DUHM, *Die zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt*, Tübingen 1910.

— *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, ZATW 1911, blz. 175—178.

P. RIESSLER, *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Rottenburg 1911.

JULIUS A. BEWER, *A critical and exegetical commentary on Obadiah and Joel* (in *The International Critical Commentary*), Edinburgh 1912.

S. O. ISOPESCUL, *Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias*, WZKM 1913, blz. 141—162.

TH. H. ROBINSON, *The structure of the book of Obadiah*, JThS 1916, blz. 402—408.

JOH. THEIS, *Die Weissagung des Abdias*, Trier 1917.

H. C. O. LANCHESTER, *Obadiah and Jonah* (in *The Cambridge Bible for schools and colleges)*, Cambridge 1918.

E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch* (in *Kommentar zum Alten Testament*, herausgegeben von SELLIN), Leipzig-Erlangen 1922; zweite und dritte umgearbeitete Auflage 1929/30.

G. W. WADE, *The books of the prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah* (in *Westminster Commentaries*, edited by Lock and Simpson), London 1925.

W. W. CANNON, *Israel and Edom, the Oracle of Obadiah*, in *Theology* 1927, blz. 129—140.

J. RIDDERBOS, *De kleine profeten*, tweede deel: *van Obadja tot Zefanja* (in *Korte Verklaring der Heilige Schrift*), Kampen 1930, 2e druk 1949.

W. RUDOLPH, *Obadja*, ZATW 1931, blz. 222—231.

B. KUTAL, *Libri prophetarum Amos et Abdiae,* Olmütz 1933.
L. H. K. BLEEKER, *De kleine profeten II* (in *Tekst en Uitleg*), behandelt *Joël, Obadja, Jona, Micha,* Groningen-Den Haag 1934.
JOSEPH LIPPL und JOHANNES THEIS, *Die zwölf kleinen Propheten, I Hälfte: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas* (in *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes,* herausgegeben von FELDMANN und HERKENNE), Bonn 1937 (Obadja wordt hierin behandeld door THEIS).
TH. H. ROBINSON und F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten* (in *Handbuch zum Alten Testament,* herausgegeben von EISSFELDT), Tübingen 1938, 2e Aufl. 1954 (ROBINSON behandelt hierin Hosea—Micha).
A. H. EDELKOORT, *De profetie van Obadja,* NeThT 1946—47, blz. 276—293.
FRIEDR. NÖTSCHER, *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* (in *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Echter Bibel*), Würzburg 1948.
S. GOLDMAN, *Obadiah* (in *The Twelve Prophets, Soncino Books of the Bible,* ed. A. COHEN), London and Bournemouth 1948.
JULIUS A. BEWER, *The book of the Twelve Prophets,* 2 dln, New York 1949.
D. DEDEN, *De kleine profeten, Eerste deel: Osee, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Micheas* (in *De boeken van het Oude Testament* onder redactie van A. VAN DEN BORN, J. VAN DODEWAARD, W. GROSSOUW en J. VAN DER PLOEG), Roermond en Maaseik 1953.
MILOŠ BIC, *Zur Problematik des Buches Obadjah,* in *Congress Volume Copenhagen 1953* (Supplements to VT, vol. I), Leiden 1953, blz. 11—25.

Gebruikte afkortingen

BDB	= *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, based on the Lexicon of* GESENIUS, *as translated by* EDW. ROBINSON, *edited by* FRANCIS BROWN, S. R. DRIVER *and* CHARLES A. BRIGGS, *corrected impression,* Oxford 1952.
BH	= *Biblia Hebraica,* ed. RUD. KITTEL. Zo bij overeenstemming tussen de editio altera en de editio tertia, enz.; anders de naam van de bewerker met de bijvoeging: in BH² of in BH³.
BROCKELMANN *Synt*	= CARL BROCKELMANN, *Hebräische Syntax,* Neukirchen-Glückstadt 1956.
Bijbelse Encyclopaedie	= *Bijbelse Encyclopaedie onder hoofdredactie van* Prof. Dr F. W. GROSHEIDE *samengesteld door* W. H. GISPEN, F. W. GROSHEIDE, F. J. BRUIJEL en A. VAN DEURSEN, Kampen 1950.
DALMAN AuS	= GUSTAF DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina,* VII Bde, Gütersloh 1928—1942.
DAVIDSON *Synt*	= A. B. DAVIDSON, *Hebrew Syntax,* 3ᵈ edition, Edinburgh 1901.
DRI *Tenses*	= S. R. DRIVER, *A treatise on the use of the tenses in Hebrew,* Oxford 1881.
GES-K	= WILHELM GESENIUS' *Hebräische Grammatik,* völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH.

JEREMIAS ATAO	= ALFRED JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, vierte Auflage, Leipzig 1930.
JOÜON *Gr*	= PAUL JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1923.
KÖHLER	= *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, edidit LUDWIG KÖHLER, Leiden 1953.
KÖNIG *Lehrgeb I*	= FR. EDUARD KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, Erste Hälfte.
KÖNIG *Synt*	= FR. EDUARD KÖNIG, *Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache* (Zweite Hälfte, zweiter Theil von *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*).
RIEHM HWBA	= EDUARD C. A. RIEHM, *Handwörterbuch des Biblischen Alterthums*, 2e Auflage besorgt von FRIEDRICH BAETHGEN, Bielefeld u. Leipzig 1893—1898.
SV	= Statenvertaling.

Sigla der Tijdschriften

GTT	= Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
HUCA	= Hebrew Union College Annual.
JThS	= Journal of Theological Studies.
NeThT	= Nederlands Theologisch Tijdschrift
RB	= Revue Biblique
RS	= Revue Sémitique.
ThSK	= Theologische Studien und Kritiken.
VT	= Vetus Testamentum.
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZATW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Opschrift

vs 1aα *Openbaring aan Obadja*

Over dit opschrift vgl. de *Inleiding* § 1. Het is het best חזון te vertalen door „openbaring", omdat daarmee de zin wel het meest juist weergegeven wordt. En daar Obadja deze openbaring als „profeet", als „spreker die het woord van God vertolkt" (zie *De profeten des Ouden Verbonds*, Kampen 1918, blz. 11) wel aan het volk heeft meegedeeld, maar ze niet uit hemzelf haar oorsprong heeft doch hem door God is gegeven, lijkt het 't meest verantwoord de genitivale verhouding die door de verbinding in statu constructo wordt uitgedrukt, in onze taal weer te geven door te spreken van de „openbaring a a n Obadja".

MARTI wil het opschrift nog iets uitbreiden door — met weglating van de woorden כה אמר אדני יהוה als een in de tekst geslopen randnotitie — er לאדם bij te nemen. Dit לאדם zou dan verstaan moeten worden naar analogie van opschriften als in Jer. 46 : 2; 48 : 1; 49 : 1, 7, 23, 28. Er is echter geen enkele reden de woorden כה אמר אדני יהוה voor niet oorspronkelijk te houden; de LXX heeft ze ook. En dan kan לאדם geen deel van het opschrift zijn maar moet het beschouwd worden als een onderdeel van het inleidend zinnetje waarmee de openbaring begint (zie hieronder nader).

Aankondiging van een gericht Gods over Edom

vs 1aβ—9 *Zo zegt de Here* HEERE *over Edom: een tijding hebben wij gehoord van de* HEERE, *een bode is onder de volken gezonden: komt, laat ons ertegen oprukken ten strijde!* [2] *Zie, Ik maak u klein onder de volken, gij wordt diep veracht.* [3] *Uw trotse hart heeft u misleid, gij die woont in rotskloven, uw hoge woonplaats; die bij uzelf zegt: wie zal mij ter aarde neerhalen?* [4] *Al zoudt gij u zo hoog verheffen als de gier, ja al zou uw nest gezet zijn tussen de sterren, toch zal Ik u vandaar naar beneden halen, luidt het woord des* HEEREN. [5] *Als er dieven tot u kwamen, of nachtelijke rovers — hoe wordt gij verdelgd! —, zouden zij niet stelen tot zij genoeg hadden? Als er wijnlezers tot u kwamen, zouden zij geen nalezingen overlaten?* [6] *Hoezeer wordt Esau doorzocht, worden zijn verborgen schatten opgespoord!* [7] *Naar de grens zenden u al uw bondgenoten weg; u misleiden, overmogen uw vrienden; wie uw brood eten leggen u een valstrik.* [8] *Zal het hem te dien dage, luidt het woord des* HEEREN, *niet aan inzicht ontbreken? Ja, Ik zal de wijzen doen verdwijnen uit Edom, en het inzicht van het gebergte van Esau.* [9] *Ook zullen*

uw helden met schrik bevangen worden, Teman, opdat alle man uit het gebergte van Esau worde uitgeroeid.

1aβ De openbaring begint met de woorden כה אמר אדני יהוה לאדם. Door velen worden deze woorden uit de tekst gelicht (zie BH). Door THEIS, EDELKOORT NeThT 1946—47, blz. 276 v. en NÖTSCHER worden ze verplaatst naar het einde van vs 1. De reden van deze, overigens niet gerechtvaardigde tekstverandering (de LXX heeft de woorden ook, en op dezelfde plaats als de MT) is, dat in vs 1*b* niet Jahwe spreekt, maar de profeet; eerst in vs 2 richt Jahwe zelf het woord tot Edom. Deze moeilijkheid is echter ook wel op een andere wijze op te lossen, bv. zoals VAN HOONACKER, RIDDERBOS en DEDEN doen en ook de nieuwe vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap, door vs 1*b* op te vatten als een parenthesiale zin die dan tussen gedachtenstreepjes wordt geplaatst. Zie ook BEWER *(Twelve Prophets)*. Zulke parenthesiale zinnen zijn in het Hebreeuws wel ietwat zeldzaam, maar ze komen voor; in de profetie van Obadja vinden we in elk geval een voorbeeld in vs 5 in de woorden „hoe wordt gij verdelgd!" Toch is het de vraag of zelfs deze veronderstelling hier wel noodzakelijk is. In de profetische literatuur zijn enkele gevallen meer aan te wijzen waar sprake is van het „spreken" of een „woord" van Jahwe, terwijl toch niet onmiddellijk een uitspraak volgt waarin Jahwe het sprekend subject is. Zo lezen we in Jer. 14 : 1 van „hetgeen als woord des HEEREN tot Jeremia kwam met betrekking tot de grote droogte", maar in wat er dan eerst in vs 2—6 volgt geeft de profeet een schildering van de ernstige gevolgen der droogte, en in vs 7—9 horen wij een bede tot God die het volk opzendt; in vs 10 wordt in de derde persoon van Jahwe gesproken, en eerst in vs 11 en 12 krijgen wij te doen met een woord waarin Jahwe zelf het sprekend subject is. In Jer. 25 : 1, 2 staat het volgende: „Het woord dat tot Jeremia kwam over het gehele volk van Juda, enz."; wel staat hier niet uitdrukkelijk bij dat het een woord van Jahwe was, maar uit het feit dat het „tot Jeremia kwam" is duidelijk genoeg dat hier op een woord Gods gedoeld wordt; en als nu in vs 3 vv. dat woord weergegeven wordt, is het sprekend subject niet Jahwe, maar de profeet, die er aan herinnert hoe hij al 23 jaar lang de boodschap Gods tot zijn volk gebracht heeft om hen te manen tot bekering, een boodschap waaraan ze geen gehoor gegeven hebben; eerst in vs 7 vv. wordt Jahwe zelf het sprekend subject. Ook kunnen we wijzen op Mich. 1 : 1 „het woord des HEEREN, dat tot Micha kwam", terwijl in vs 2—4 over Jahwe in de derde persoon gesproken wordt, en Hij eerst in vs 6, 7 zelf als het sprekend subject optreedt; op Zach. 1 : 1, waar eveneens gewaagd wordt van een „woord des HEEREN dat tot de profeet Zacharia kwam", en als dat woord in vs 2 wordt weergegeven, wordt over Jahwe eveneens in de derde persoon gesproken; en op Zach. 9 : 1 waar we nogmaals lezen van een „Godsspraak", een „woord des HEEREN", terwijl dan verder in dit vers en de eerstvolgende verzen over Jahwe in de derde persoon gehandeld wordt. In al deze gevallen heeft het „woord des HEEREN" betrekking op het geheel van de daarna volgende profetie, of, zoals in het geval van Mich. 1 : 1, zelfs op het ganse profetische boek. En in deze zin kan het כה אמר אדני יהוה לאדם ook verstaan worden: als „the opening announcement of the prophet, that all that he is about to utter is not his own word, but Jehovah's" (PEROWNE). Met een omgekeerd

geval hebben we te doen in Jes. 16 : 13, waar een slotclausule spreekt over een voorafgaand „woord dat de HEERE over Moab gesproken heeft", terwijl we in wat er onmiddellijk tevoren gezegd wordt als sprekend subject niet Jahwe maar de profeet vinden, die zijn innig medegevoel met het lot van Moab tot uiting brengt (vs 9—12). Bij deze opvatting is לאדם niet te vertalen „t o t Edom", zoals RIDDERBOS doet, maar: „o v e r Edom". Wel wordt in de profetie Edom herhaaldelijk toegesproken, maar dit is slechts de rhetorische figuur der *apostrophe;* de profetie is niet tot Edom, maar tot Juda gericht, en bedoelt een woord van troost te zijn voor Juda, dat onder de vijandschap van Edom zo bitter heeft geleden. Deze bedoeling komt vooral uit in het slot, als de toekomstige triomf van Jakob over Esau wordt getekend. Dat als de spreker van de profetie אדני יהוה wordt genoemd heeft de strekking om te doen uitkomen, dat Jahwe, de God van Israël, de Opperheer is, die over heel de wereld, en daarom ook over Edom gebiedt.

1*b* Na de inleidende formule van vs 1*a*β begint de eigenlijke openbaring met vs 1*b*. Wat hier staat vertoont zeer grote overeenkomst met Jer. 49 : 14. De eerste helft is letterlijk gelijk; alleen met dit kleine verschil, dat bij Jeremia staat שמעתי. De LXX heeft ook hier de eerste persoon enkelvoud in plaats van meervoud: Ἀκοὴν ἤκουσα; en sommigen (o. a. WADE, ROBINSON, THEIS, NÖTSCHER en DEDEN) menen dat de tekst in deze zin moet worden gewijzigd. Ten onrechte evenwel, want het is gemakkelijker te verklaren dat de LXX hier naar analogie van Jer. 49 : 14 het enkelvoud heeft gezet, dan omgekeerd dat een oorspronkelijk enkelvoud in de Hebr. tekst door een meervoud zou zijn vervangen. Hier geldt de bekende regel: lectio ardua praestat (zo ook MARTI). Dat Obadja het meervoud heeft gebezigd is dan aldus te verklaren, dat hij zichzelf met zijn volksgenoten samenvat. Onder שמועה is niet te verstaan de profetische openbaring Gods, maar de mededeling omtrent het oprukken van de volken. Deze wordt aangeduid als מאת יהוה, niet omdat het zou gaan om een oproep die rechtstreeks door Jahwe tot de volken zou gericht zijn, maar omdat het feit dat de volken samenspannen tot de strijd tegen Edom aan het Goddelijk bestel te danken is. De ציר, de bode, is de gezant die het ene volk naar het andere zendt om over een gemeenschappelijke actie tegen Edom te beraadslagen en die voor te bereiden. Overigens zal hier wel aan beeldspraak te denken zijn: het rondgaan van de tijding en het zenden van de bode moet gezien worden als metaforische uitdrukkingswijze voor het feit dat verschillende volken zich tot een vijandelijk optreden tegen Edom gereed maken.

De tweede helft, bevattende de inhoud van de in het voorafgaande bedoelde boodschap, vertoont enige grotere verschillen met de tekst van Jer. 49 : 14. Daar lezen we התקבצו ובאו עליה וקומו למלחמה. Er is geen reden om met ROBINSON de tekst naar Jer. 49 : 14 te wijzigen. Dat niettegenstaande de verschillen toch het vrouwelijke suffix 3 pers. enkelv. is gebezigd verhoogt het opmerkelijke daarvan en versterkt de daaruit getrokken conclusie dat de prioriteit bij Jeremia berust (vgl. Inl. blz. 10). In de vorm van een onderlinge opwekking om tegen Edom ten strijde op te rukken wordt hier getekend hoe onderscheiden natiën zich ten oorlog tegen dat volk zullen toerusten.

BLEEKER wil het gehele vers 1*b* verplaatsen n a vs 6, maar zonder genoegzame grond.

2 De profetie die zich in het voorafgaande uitsprak o v e r Edom, richt zich thans met gebruikmaking van de rhetorische figuur der *apostrophe* t o t Edom. Het sprekend subject is nu God zelf. Het perf. נתתיך moet als perf. propheticum worden verstaan (zie daarover JOÜON *Gr* § 112 *h*, GES-K § 106 *n*, DRI *Tenses* § 14, DAVIDSON *Synt* § 41 *b* en Rem. 1). We hebben hier niet te doen met de beschrijving van een reeds plaats gehad hebbende historische gebeurtenis (tegen WELLHAUSEN, zie Inl. blz. 11), maar met de profetische aankondiging van een toekomstig feit, zoals uit het optreden van het imperfectum אורידך in vs 4 genoegzaam blijkt. De bedoeling is, dat God Edom zozeer door vijandelijke aanvallen zal laten teisteren, dat het slechts een geringe en onbeduidende plaats onder de volken zal innemen.

In plaats van בזוי אתה מאד heeft Jer. 49 : 15 בזוי באדם als parallelle objects-accusativus van קטן בגוים, afhankelijk van נתתיך. Verschillende exegeten (waaronder zelfs VON ORELLI) spreken als hun oordeel uit, dat ook de tekst van Obadja oorspronkelijk zo geluid heeft (misschien met behoud van אתה volgens MARTI), maar dit is niet aannemelijk: de LXX heeft ἠτιμωμένος εἶ σὺ σφόδρα. Hoewel dan ook NOWACK in BH[2] nog de emendatie naar Jer. 49 : 15 aanbevelenswaardig acht, is dit niet meer het geval in BH[3] (PROCKSCH). Het zelfstandige zinnetje בזוי אתה מאד drukt uit wat het resultaat zal zijn (het participium behoort tot dezelfde tijdssfeer als het perf. נתתיך, zie GES-K § 116 *d*) van de handeling die in de eerste helft van het vers wordt aangekondigd: men zal van Edom slechts een zeer kleine dunk meer hebben.

3 In de verbinding זדון לבך dient, in afwijking van de gewone regel, dat het nomen rectum een qualiteit aanduidt van het nomen regens (JOÜON *Gr* § 129 *f*, GES-K § 128 *p*), זדון als aanduiding van een hoedanigheid van het hart. NÖTSCHER vertaalt: „dein vermessener Sinn". Er was iets waarop de Edomieten trots waren, maar zij hebben zichzelf daarin deerlijk bedrogen. Wat dat was blijkt uit de bijvoeging in vocativo שׁכני בחגוי סלע. In שׁכני hebben we te doen met de *chireq compaginis* (vgl. GES-K § 90 *k—m* en JOÜON *Gr* § 93 *l*), die vooral bij een woord in statu constructo optreedt, ook in een geval als hier waarin dat woord gevolgd wordt door een nomen met een praepositie (zie GES-K § 90 *l*). De term חגוי סלע komt, behalve hier en in de parallelplaats Jer. 49 : 16, alleen nog voor in Hoogl. 2 : 14; in Jer. 49 : 16 en Hoogl. 2 : 14 met het bepalend lidwoord bij סלע. Dit is de enige verbinding waarin het subst. חגו of חגוה (zie KÖHLER) gevonden wordt. In Hoogl. 2 : 14 is de uitdrukking parallel aan סתר המדרגה; ze duidt blijkbaar aan: natuurlijke schuilhoeken in de rotsen, rotskloven. Als appositie daarbij staat מרום שׁבתו. De LXX, Pesjito en Vulgata schijnen in plaats van מָרוֹם, subst., het part. מֵרִים te hebben gelezen, en velen willen dit als de juiste lezing accepteren (zie bv. PROCKSCH in BH[3]). Toch is hier reden tot gegronde twijfel. De lezing מֵרִים is kennelijk een vergemakkelijking en vervlakking: dan loopt de constructie gladder en eenvoudiger, we krijgen achter elkaar drie parallelle participiale zinnen, met de participia שׁכני, מרים en אמר. Maar volgens de bekende tekstkritische regel moet ceteris paribus de moeilijker lezing de voorkeur hebben. Het is ook veel eerder verklaarbaar dat de LXX (gevolgd door de Pesjito en de Vulgata) een vereenvoudiging heeft aangebracht dan dat een oorspronkelijk eenvoudige lezing door de moeilijker lezing van de MT is vervangen

geworden. Opvallend is in שִׁבְתּוֹ het suffix d e r d e persoon, terwijl we toch met een a a n s p r a a k te doen hebben. Doch een dergelijke discongruentie in de aanspraak komt in het Hebreeuws wel meer voor: andere voorbeelden zijn te vinden in Mich. 1 : 2, waar bij de aangesproken עַמִּים staat כֻּלָּם met suffix derde persoon, en na de vocativus אֶרֶץ volgt וּמְלֹאָהּ weer met suffix derde persoon; Zef. 2 : 12 waar een tot de Koesjieten gericht woord in het praedicaat het pronomen derde persoon הֵמָּה heeft; Mal. 3 : 9 waar het bestraffend toegesproken volk als הַגּוֹי כֻּלּוֹ eveneens met suffix derde persoon nader wordt bepaald. Men vgl. ook KÖNIG *Synt* § 344 l. De Edomieten meenden in hun moeilijk toegankelijk bergland voor elke vijand onbereikbaar te wezen, dat maakte hen overmoedig — maar zij begingen daarmee een lelijke vergissing, want de door God gezonden vijanden (vs 1) zouden hen diep vernederen (vs 2). De slotwoorden geven aan hun laatdunkende waan in onmiskenbare duidelijkheid uitdrukking: *die bij uzelf zegt: wie zal mij ter aarde neerhalen?* Ook hier vinden we weer de discongruentie in de aanspraak dat in בְּלִבּוֹ het suffix derde persoon gebezigd wordt. Een analogon van zulk een discongruentie in een participiale zin treffen we aan in Mich. 7 : 18 waar de vraag wordt gesteld: „wie is een God als Gij die"... terwijl dan in de daarop aansluitende participiale zinnen de derde persoon gebruikt wordt: נַחֲלָתוֹ en אַפּוֹ, vgl. ook הוּא aan het eind van het vers. Het is volkomen ongemotiveerd met ROBINSON zowel שִׁבְתְּךָ als בְּלִבְּךָ te lezen. De verbinding van het verbum אמר met בלב vinden we meermalen in Qohelet (2 : 1, 15; 3 : 17, 18); לב is dan de eigen persoonlijkheid, het gaat om een soort van innerlijke dialoog.

Bij vergelijking van ons vers met Jer. 49 : 16*a* waarmee het grote overeenkomst vertoont, zien wij dat het begin daar uitgebreider is: het verbum השיא is verbonden met twee subjecten, waarvan het eerste תִּפְלַצְתְּךָ (gevormd van de stam פלץ „schrikken"; KÖHLER „erbeben", „shudder") een ἅπαξ is. Men moet toegeven dat het gebruik van zulk een ongewoon woord zou kunnen pleiten voor de oorspronkelijkheid van Jeremia, al kan men dit niet als een duidelijke aanwijzing zien. Het laat zich immers evenzeer denken dat aan een eenvoudiger origineel een dergelijk opvallend nomen zou zijn toegevoegd. Verder blijkt dat het slot *die bij uzelf zegt: wie zal mij ter aarde neerhalen?* in de tekst van Jeremia niet te vinden is. Dit geeft BEWER (ICC) aanleiding tot de opmerking: „it is so expressive that it seems impossible that Je. should have omitted it if he had quoted from Ob." (blz. 35). Maar men zou evengoed omgekeerd kunnen zeggen dat het onmogelijk schijnt dat Obadja een zo expressieve zegswijze zou hebben ingelast indien hij Jeremia citeerde. Echter noch de ene noch de andere redenering is juist: het is op zichzelf beide evenzeer denkbaar dat bij overname een kortere tekst met een zeer expressieve uitdrukking wordt vermeerderd als dat een langere tekst bij bekorting een zeer expressieve uitdrukking verliest. En daarom is met behulp van dergelijke overwegingen het vraagstuk der prioriteit niet tot een oplossing te brengen.

4 Velen willen in plaats van שִׂים lezen תָּשִׂים, zie BH. Men steunt daarbij op de LXX die θῇς heeft. Anderen gaan nog verder: DUHM wil שִׂים schrappen en קִנֶּךָ verplaatsen achter נֶשֶׁר, SELLIN wil het gehele zinsdeel ואם בין כוכבים שים als een glosse elimineren. Wijziging van de tekst is echter niet verantwoord (zie EWALD): שִׂים kan zeer wel worden opgevat als part. pass. Qal, zoals in

Num. 24 : 21 (KEIL, VON ORELLI, ISOPESCUL WZKM 1914, blz. 155; RIDDERBOS); de Hiph. van גבה kan ook zonder object gebezigd worden in de betekenis „zich verheffen", zoals uit Job 39 : 27 blijkt, en ook de LXX heeft תגביה zo opgevat, zij vertaalt ἐὰν μετεωρισθῇς ὡς ἀετός (vgl. ook de Vulg. „exaltatus fueris"); en daarmee is tevens de eigenaardige plaats van קנך verklaard. Dat de LXX שים heeft weergegeven door θῇς kan hieruit verklaard worden dat zij het part. pass. niet heeft onderkend en naar analogie van תגביה aan een tweede persoon impf. heeft gedacht; een stringent bewijs dat zij een Hebreeuwse tekst heeft gevolgd die תשים had is haar vertaling niet. Dat Jer. 49 : 16*b* een kortere tekst heeft kan niet als een grond gelden om die ook hier te verkorten. CORNILL, *Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testamentes*[7], Tübingen 1918, blz. 194 ziet in משם dat naar hij meent hier „wohl motiviert" is (het slaat in elk geval terug op de plaatsbepaling בין כוכבים) maar bij Jeremia „gänzlich in der Luft schwebt", een reden om althans de prioriteit van Jeremia te betwisten. Maar het heeft ook bij Jeremia wel degelijk een antecedent, al ligt dit daar iets verder weg, nl. in de חגוי הסלע en de מרום גבעה (zie ook BEWER ICC, blz. 35).

Wat is onder נשר te verstaan? KÖHLER geeft daarvoor op „Adler u. Geier", „eagle a. vulture". Er zijn zeker plaatsen waar beslist aan de „gier" gedacht moet worden, zoals Mich. 1 : 16 (met het oog op de kaalkoppigheid van deze roofvogel) en Job 9 : 26 (omdat alleen de gier zich met aas voedt). Daarentegen zijn er andere teksten waar eerder aan de „arend" is te denken, bv. Ezech. 17 : 3, 4 (waar van een typische gewoonte der arenden wordt gewag gemaakt: het afbreken van uitstekende takken door het geweld van hun stootvlucht) of Hos. 8 : 1 (daar de beeldspraak hier blijkbaar georiënteerd is aan het zich neerstorten van de arend op een levende prooi). Evenals het Arabische *nisr* schijnt het woord dus een samenvattende aanduiding voor alle grote roofvogels te zijn; uit het verband zal men in elk afzonderlijk geval moeten trachten op te maken of de vertaling „arend" dan wel „gier" de voorkeur verdient. Men zie het art. van F. J. BRUIJEL, *Roofvogels in den Bijbel*, GTT XLVII, blz. 114—118. En hoe moet nu de vertaling in onze tekst zijn? Het hoog vliegen is een eigenschap van beide gier en arend, al moet daarbij worden opgemerkt, dat de gier met zijn naar verhouding van het lichaam zeer grote vleugels het hoogst kan stijgen (zie BRUIJEL, a. a. blz. 117). Eveneens geldt van beide dat ze hun nesten maken op ontoegankelijke bergtoppen, waarbij weer verdient te worden aangetekend, dat arenden gemeenlijk op nog ontoegankelijker plaatsen nestelen dan gieren (BRUIJEL, a. a. blz. 115). Het is dus op zichzelf niet gemakkelijk hier een keus te doen. Maar doorslaggevend is het feit, dat het hier over Edom gaat, waar geen arenden gevonden worden maar juist wel de gieren in de kloven der rotsen hun nesten maken. Het ligt dus voor de hand dat de profetie daarop doelt, zodat we hier נשר als „gier" zullen hebben te vertalen (vgl. BRUIJEL t. a. p.).

We hebben in dit vers te doen met een dubbele conditionele voorzin, telkens ingeleid door de partikel אם. Deze partikel wordt in de regel gebruikt om een *realis* in te leiden, terwijl לו dient om een *irrealis* in te leiden. Soms echter wordt אם ook wel gebezigd als we met een *irrealis* te doen hebben (zie GES-K § 159 *l, m*, JOÜON *Gr* § 167 *f*, BROCKELMANN *Synt* § 165 a). En dit laatste is

hier kennelijk het geval: de Edomieten kunnen realiter zo hoog niet stijgen als de gier, en dat hun woning zou gevestigd zijn tussen de sterren is a fortiori onmogelijk. De bedoeling is een situatie te veronderstellen waarin de ontoegankelijkheid van Edoms gebied nog veel groter zou zijn dan ze in werkelijkheid was. Maar ook al was die situatie aanwezig, dan, zo zegt de nazin, zou God Edom toch naar beneden halen. Hier blijkt waarom Edoms trots tot een bittere ontgoocheling zou leiden: Edom had geen rekening gehouden met de macht van de Albesturende God.

5 Een zekere moeilijkheid doet zich hier voor in verband met de woorden איך נדמיתה, die protasis en apodosis scheiden. Bewer (ICC) veronderstelt dat de woorden oorspronkelijk geheel aan het begin van het vers stonden. Sellin wil ze plaatsen achter de eerste apodosis, Van Hoonacker en Deden achter de tweede. Robinson wil ze tezamen met de onmiddellijk voorafgaande woorden אם שׂודדי לילה naar het einde van het vers verplaatsen als een derde protasis met volgende apodosis: „Wenn es aber nächtliche Zerstörer sind, wie ist's um dich geschehen!" Anderen houden ze voor een inschuifsel dat van de originele tekst geen deel uitmaakte (zo Nowack en Marti, ook Edelkoort NeThT 1946—47 blz. 279; vgl. eveneens BH), waarbij dan ook tevens de woorden אם שׂודדי לילה worden prijsgegeven. Duhm wil dit bestanddeel van de tekst wel behouden, doch tezamen met het er op volgende הלא wil hij dan lezen: איכה נדמית נדמה. Ook Richter weigert aan een inschuifsel te denken; hij verandert אם vóór שׂודדי in ואלה en verplaatst de woorden zo dat ze het begin vormen van vs 6: „Aber diese haben gehaust wie die Vandalen, wie übel bist du zugerichtet! Wie hat man Esau durchstöbert", enz. De LXX steunt evenwel de MT, daar zij, eveneens tussen protasis en apodosis, heeft ποῦ ἂν ἀπεῤῥίφης. Misschien heeft zij wel in plaats van נדמיתה gelezen נרמיתה, Niph. van רמה „werpen" (ἀποῤῥιπτέω betekent „wegwerpen") of althans aan een vorm van רמה gedacht (vgl. H. Winckler, in *Altorientalische Forschungen* IIe Reihe, Bd III, blz. 426). Maar het kan ook zijn dat zij met haar ἀπεῤῥίφης het Hebr. נדמיתה (volgens Köhler „zum Schweigen gebracht sein", „be silenced"; van een volk dus: te gronde richten, verdelgen) tot uitdrukking heeft willen brengen. Dat de tekst van Jeremia (49 : 9) de woorden niet heeft is geen bewijs tegen de oorspronkelijkheid in Obadja. Integendeel, hoewel het zich zeer goed zou laten begrijpen dat ze, indien ze wel oorspronkelijk zijn, onder invloed van de tekst van Jeremia door een afschrijver abusievelijk waren weggelaten, is het volkomen ondenkbaar dat ze, indien ze niet oorspronkelijk zouden zijn, door een afschrijver waren ingelast. Wel ligt echter misschien in de eigenaardige plaats van de woorden een argument ten gunste van de prioriteit van Jeremia: zulk een opvallende plaatsing laat zich namelijk wellicht eerder verklaren bij overname van een reeds bestaande tekst. Er is hier eenvoudig te denken aan een parenthesiale tussenvoeging, zoals we ook bij vs 1 al opmerkten. Wat de vorm נדמיתה aangaat, trekt het onze aandacht dat hier de tweede persoon enkelvoud niet zoals gewoonlijk eindigt met תָ-, maar met תָה-. We hebben daarin het overblijfsel te zien van het pronomen personale van de tweede persoon אתה (zie König *Lehrgeb* I § 20, 6). Het perfectum is evenals in vs 2 als perf. propheticum te verstaan.

Afgezien van deze parenthesiale tussenzin biedt het vers ons tweemaal een

protasis gevolgd door een apodosis. De beide voorzinnen worden ingeleid met de partikel אם en de beide nazinnen door de vraagpartikel met ontkenning הלא. DUHM ziet hier in אם het vraagpartikel van de disjunctieve vraag, maar het ligt veel meer voor de hand te denken aan conditionele voorzinnen, waarop met הלא de nazinnen volgen. Deze conditionele voorzinnen veronderstellen gevallen die zich niet werkelijk voordoen, maar toch in geen geval als onmogelijk zijn te beschouwen (gelijk in het vorige vers). De bedoeling is om een scherpe tekening te geven van de radicale uitplundering waaraan Edom zal worden onderworpen. Daartoe wordt van een tweetal beelden gebruik gemaakt: van dieven of nachtelijke rovers, die slechts zoveel weghalen als tot verzadiging van hun begeerlijkheid dienen kan, en van wijnlezers, die toch altijd nog nalezingen overlaten. In tegenstelling daarmee — dat wijst het parenthesiale zinnetje *hoe wordt gij verdelgd!* duidelijk uit — zal het lot van Edom heel wat erger zijn. RUDOLPH ZATW 1931, blz. 224 uit de mening dat onder de termen „dieven" en „wijnlezers" de werkelijke vijanden zijn te verstaan, de volken waarvan sprake is in vs 1. Hij vat dan דים op als „nach Herzenslust", en om nu met de parallel in de tweede helft van het vers niet in conflict te geraken moet hij daar in הלא de negatie weglaten, hetgeen tekstkritisch niet verantwoord is (hoewel ook BLEEKER, EDELKOORT NeThT 1946—47, blz. 279 v. en NÖTSCHER dit doen). DUHM tracht de vraag in een positieve uitspraak te veranderen met behoud van de overgeleverde consonanten, en wil in plaats van לך הלוא lezen לכה לוא, maar ook hiervoor is geen grond. De LXX heeft in beide gevallen een vraagzin.

Bij Jeremia (49 : 9) worden dezelfde twee beelden, maar in omgekeerde volgorde gebruikt. Volgens vele exegeten zou daarbij ook de gedachte een andere zijn: Jeremia zou juist zeggen: de wijnlezers die tot Edom komen zullen geen nalezingen overlaten. Maar het zinnetje לא ישארו עוללות kan zeer wel ook als vraagzinnetje worden verstaan: in een vraagzin behoeft niet altijd de vraagpartikel voor te komen, ook wanneer de zin een negatie heeft (zie GES-K § 150 *a*, vgl. ook JOÜON *Gr* § 161 *a*). Voorbeelden van kennelijke vraagzinnen met een negatie, zonder vraagpartikel, zijn 2 Kon. 5 : 26 en Klaagl. 3 : 38. Naar mijn mening vordert het verband de interpretatie als vraagzin, vgl. mijn *De profeet Jeremia,* Tweede deel², Kampen 1954, blz. 246. Obadja heeft dan, geïnspireerd door dezelfde Goddelijke Geest die Jeremia bezielde, diens profetisch woord nog verduidelijkt.

6 In dit vers wordt de bedoeling van de beide conditionele zinsverbindingen uit het vorige vers, die reeds is aangeduid door het parenthesiale zinnetje *hoe wordt gij verdelgd!* op meer rechtstreekse wijze tot uitdrukking gebracht. In een tweeledige uitroep, eveneens beginnend met איך, wordt te kennen gegeven hoe volledig de uitplundering zal zijn waaraan Edom zal worden prijsgegeven. De perfecta zijn ook hier weer perfecta prophetica. Het subject in de eerste uitroep עֵשָׂו = Edom, waarmee voor een ogenblik de figuur der apostrophe verlaten wordt, is verbonden met een verbum in het meervoud omdat het een collectivum is (GES-K § 145 *b*, vgl. ook JOÜON *Gr* § 150 *c*). Dit verbum, חפשׂ naar KÖHLER „durchsuchen", „search(out)", heeft in de Niph. die alleen hier voorkomt passieve betekenis. Het andere verbum, בעה, heeft in de Qal twee betekenissen: doen zwellen (van vuur, dat water aan de kook

brengt) en: vragen; in de Niph. heeft het hier de zin van „durchstöbert werden", „be searched out" (KÖHLER). Het daarbij behorende subject, מצפנים (van צפן verbergen) is een ἅπαξ, met de betekenis „versteckte Güter, „hidden treasures" (KÖHLER). JEREMIAS ATAO, blz. 722 vertaalt „verborgensten Örter", en denkt daarbij aan „in Erdlöchern untergebrachten Scheuern"; maar er is niet voldoende grond om een zo specifieke betekenis aan te nemen.

De inhoud van dit vers herinnert enigszins aan Jer. 49 : 10*a*: in zeer gewijzigde vorm (waarbij het meest opvalt dat Jahwe zelf het subject is) wordt daar de volslagen ondergang van Edom getekend. Sommigen willen de overeenstemming groter maken door in plaats van het verb. חשׂפתי „Ik schil Ezau af" te lezen חִפַּשְׂתִּי, Pi. van hetzelfde verbum dat Obadja gebruikt (zie BH); doch zeker ten onrechte: de LXX heeft beslist twee verschillende verba gelezen, zij gebruikt in Jer. 49 : 10 κατέσυρα, terwijl zij in ons vers heeft ἐξηρευνήθη.

Vermeld dient nog te worden dat het gehele vers door enkelen als WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI en ROBINSON voor niet oorspronkelijk gehouden wordt; echter zonder deugdelijke grond (vgl. ook EDELKOORT NeThT 1946—47, blz. 280).

7 Dit is een vers waarin verschillende moeilijkheden schuilen.

Allereerst doet zich de vraag voor: hoe moeten in het eerste deel van het vers, tot aan de Atnach, de woorden verbonden worden? Hebben we hier te doen met drie afzonderlijke zinnetjes: עד הגבול שׁלחוך, כל אנשׁי בריתך השׁיאוך, en יכלו לך אנשׁי שׁלמך, of moeten we denken aan slechts twee zinnen, waarbij de scheiding n a בריתך valt? Grammatisch is beide zeer zeker mogelijk, maar tegen het eerste bestaat het bezwaar, dat het verbum van het eerste zinnetje dan geen uitgedrukt subject heeft terwijl dat bij de verba in de beide andere zinnetjes wel het geval is. Men zou dan als subject van het eerste zinnetje moeten nemen het algemene „men". Voor MARTI die deze combinatie prefereert bestaat dit bezwaar niet omdat hij vs 6 voor onecht houdt, en in vs 7 het complement van vs 5 ziet. Aan de andere zijde moet worden toegegeven dat zich bij de tweede opvatting de eigenaardigheid voordoet dat in de tweede zin het subject met twee verschillende verba is verbonden. Intussen pleit de accentuatie wel voor de tweede opvatting: bij בריתך staat het scheidend accent *zaqef qaton*. Bovendien komt bij deze opvatting het parallelisme beter tot zijn recht: we hebben dan twee gelijkvormige zinnen met vooropgeplaatst praedicaat en daaropvolgend in vorm en zin overeenkomstig subject. Door verreweg de meeste exegeten wordt dan ook aan deze opvatting de voorkeur gegeven.

Een tweede vraag raakt de betekenis van de zegswijze עד הגבול שׁלחוך. Welke grens is hier bedoeld? Het kan zijn de grens van het gebied van Edom zelf, maar ook van dat der bondgenoten. Er zijn uitleggers die het eerste aannemen en het gezegde dan aldus verstaan, dat de Edomieten naar hun grens gejaagd, uit hun gebied verdreven worden (NOWACK, MARTI, HORTON, BEWER, GOLDMAN). Dit kan echter bezwaarlijk juist zijn: verdrijving u i t hun land zou moeilijk aldus kunnen worden uitgedrukt dat ze t o t a a n (עד) de grens gedreven worden. VAN HOONACKER neemt de woorden עד הגבול bij vs 6: Edoms „cachettes" zijn „explorées jusqu' à la frontière". Het verb. שׁלחוך verstaat

hij dan aldus: „Ils t'ont rejeté." Voor deze afwijking van de versindeling is echter geen voldoende reden. Aannemelijker is daarom dat aan de grens van het gebied der bondgenoten is te denken. Hierover bestaan dan weer twee opvattingen. Volgens een daarvan zou het gaan over gezanten die bij de bondgenoten om hulp komen aankloppen, maar onverrichter zake naar de grens moeten terugkeren (KEIL, RIDDERBOS, THEIS — deze laatste gebruikt hier de term „hinauskomplimentieren"). Volgens de andere wordt eer gedoeld op Edomietische vluchtelingen die bij de voormalige bondgenoten een schuilplaats komen zoeken, maar hardvochtig naar de grens worden teruggewezen (HITZIG-STEINER, VON ORELLI, SELLIN). Tussen deze beide opvattingen is de keus niet zo gemakkelijk. Bij beide komt de praep. עד volkomen tot haar recht: de trouweloze bondgenoten zijn tevreden als de Edomieten maar weer aan de grens van hun gebied zijn, dan hebben zij verder niets met hen te maken. Het argument van KEIL dat hier geen sprake kan zijn van vluchtelingen omdat hier de tweede persoon enkelv. wordt gebruikt die op het gehele volk moet zien, gaat niet op: ook als het gezanten zijn, zijn het maar enkelingen; maar in beide, vluchtelingen of gezanten, is het gehele volk gerepresenteerd. Doorslaggevend moet echter geacht worden, dat de gehele profetie zich stelt op het standpunt van de volledige katastrofe die over Edom komt; en daar het zenden van gezanten eerder heen wijst naar het moment waarop de gevaren beginnen te dreigen, terwijl vluchtelingen die een goed heenkomen zoeken ons doen denken aan het tijdstip waarop de rampen zich in volle omvang over Edom hebben uitgestort, schijnt het wel het meest juist aan dit laatste te denken.

Dat van de אנשי שלמך wordt gezegd השיאוך „zij misleiden u" is, omdat de Edomieten uit de aard der zaak op hen hun vertrouwen hebben gesteld, het zijn volken waarmee zij in vrede en vriendschap leven; maar als de nood aan de man komt worden zij deerlijk in hen teleurgesteld. En die teleurstelling bepaalt zich er niet toe dat zij geen hulp vinden, uit het יכלו לך blijkt dat de voormalige bondgenoten in het uur van gevaar zijn omgezwaaid en zich mede tegen Edom hebben gekeerd.

In het tweede gedeelte van het vers stuiten we aanstonds op het woord לחמך waarmee we, zoals het in de MT is gevocaliseerd „uw brood", geen weg weten. Wel zijn er pogingen gedaan om het te verklaren, maar die kunnen onmogelijk als geslaagd worden beschouwd. KEIL vertaalt „Dein Brot machen sie zur Wunde unter dir", en interpreteert dit als volgt: „das Brot das sie von dir oder mit dir assen" maken zij „zum Anlasse dich zu verderben". VON ORELLI (gevolgd door RIDDERBOS) geeft de woorden aldus weer: „als dein Brot legen sie eine Schlinge unter dir", waarvan de verklaring hierop neerkomt: in plaats van het brood dat zij als uw vrienden u behoorden te reiken, leggen zij u lagen. Men gevoelt terstond hoe ontzaglijk gewrongen dergelijke verklaringen zijn. EWALD e. a. hadden de oplossing op een andere manier gezocht, nl. door לחמך als een tweede nomen rectum, naast שלמך, te verbinden met אנשי; „Männer deines Brotes" zou dan een parallel zijn van *uw vrienden*. Dit vindt echter geen grond in het Hebr. taalgebruik. Omdat op deze wijze geen bevredigende oplossing te verkrijgen is, heeft men de weg der conjecturale emendatie ingeslagen. DUHM (gevolgd door BEWER ICC) wil lezen לְחָמֶיךָ

„um dich zu vertilgen" of „um dich in Schrecken zu versetzen". Velen laten het woord, dat ook in de LXX ontbreekt, eenvoudig weg (o. a. G. A. SMITH, WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI, HORTON, THEIS, ROBINSON, vgl. ook BH). Toch is zulk een radicaal ingrijpen in de overgeleverde tekst niet nodig; een uiterst eenvoudige oplossing is aan de hand gedaan door HALÉVY RS 1907, blz. 171, die met verandering van de vocalisatie en invoeging van een י in de consonantentekst leest לֹחֲמֶיךָ, part. act. Qal van לחם, denominativum van לֶחֶם: „eten" (vgl. Spr. 9 : 5; 23 : 1, 6). Onder „uw eters" of „wie uw brood eten" is dan hetzelfde te verstaan wat EWALD wilde zoeken in de combinatie אנשי לחמך. Deze zeer geringe tekstverandering vindt ook nog steun in enkele oude vertalingen. Zo heeft Symmachus οἱ συνεσθίοντές σοι en de Vulgata: „qui comedunt tecum". Men behoeft deze vertalingen niet hieruit te verklaren dat zij אנשי uit het voorafgaande met לחמך hebben verbonden, maar men kan het zeer goed mogelijk achten dat zij het woord op dezelfde wijze hebben gevocaliseerd als HALÉVY. Bij deze lezing krijgen we een goede parallel met de beide voorafgaande zinsdelen; in de vorm is er dan alleen het verschil, dat nu het subject vooropgaat en het praedicaat volgt, een chiasme dat we in de Hebreeuwse stijl meer opmerken. Zij wordt dan ook overgenomen door SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 224, NÖTSCHER, GOLDMAN, DEDEN; en zowel in BH^{3} als bij KÖHLER s. v. לחם^{II} vermeld. RICHTER aanvaardt haar insgelijks, maar wil denken aan het part. act. Qal van לחם^{I} met de betekenis „strijden". Daardoor gaat het parallelisme in het subject echter te loor.

Een tweede moeilijkheid die zich in de tweede helft voordoet raakt het woord מזור. Behalve hier komt het op nog twee andere plaatsen voor, nl. Jer. 30 : 13 en Hos. 5 : 13. In beide heeft het kennelijk de betekenis van „gezwel" (KÖHLER: „Eiterwunde, Geschwür", „ulcer, boil"). Maar die betekenis past hier al heel slecht. KEIL wil het gezegde aldus verklaren: zij brengen u van onderen een etterende wonde toe, maar van een dergelijke wonde kan men niet zeggen dat die wordt toegebracht: men brengt iemand een verse wond toe, en pas later kan die door verontreiniging gaan etteren, een etterende wond kan men iemand niet toebrengen. KÖHLER neemt dan ook nog een tweede woord מזור aan, waarvan hij ten aanzien van de betekenis zegt: „unerklärt", „unexplained". Raadpleegt men de oude vertalingen dan schijnt er veel voor te pleiten om aan een „valstrik" te denken: de LXX heeft ἔνεδρα, Theodotion δεσμόν, de Vulg. „insidias". Alleen Symmachus heeft ἀλλοτρίωσιν, en bracht dus blijkbaar het woord met זָר „vreemd" in verband. Sommigen hebben de toevlucht genomen tot een conjectuur; zo bv. VAN HOONACKER, die מצור lezen wil, dat in de betekenis „vangnet" op enige plaatsen voorkomt (Job 19 : 6; Pred. 7 : 26), of RICHTER, die voorslaat מגור „Schrecken". Het is echter niet nodig de weg der emendatie in te slaan; de betekenis „valstrik" vindt voldoende steun in de oude vertalingen en wordt dan ook door verreweg de meeste commentatoren aanvaard. SELLIN vertaalt „Fussangeln", en verwijst daarvoor naar het Assyrisch, waar m a z o e r o e een met weerhaken voorziene staak aanduidt. Dat er bij staat תחתיך behoeft niet juist aan een voetangel te doen denken; van hoedanige aard de valstrik ook is, gevangen wordt iemand er in wanneer die zich onder hem bevindt.

En nu nog de laatste woorden van het vers אין תבונה בו. Deze hebben de

uitleggers al heel wat moeite bezorgd. Curieus is de opvatting van Duhm die ze houdt voor een kanttekening van een lezer die blijkbaar het voorafgaande niet begreep en nu schreef: „kein Sinn darin"! Maar de overige uitleggers hebben het terecht hun plicht geacht de woorden als een bestanddeel van de tekst zelf te interpreteren. Hitzig-Steiner, daarin gevolgd door anderen als Von Orelli, Theis, Nötscher, zoekt het verband met het voorafgaande te leggen door aan een verkorte relatieve zin te denken. Het suff. 3 pers. mannel. enkelv. in בו moet dan terugslaan op מזור, en de strekking zou zijn dat de Edomieten van de hun gespannen valstrik niets bemerken. Toch doet dit wel heel vreemd aan en het is moeilijk te aanvaarden dat, indien dit de bedoeling ware, het juist op deze wijze zou zijn uitgedrukt. Men vergelijke Ps. 35 : 8, waar de idee dat iemand door enig onheil wordt getroffen zonder dat hij er erg in heeft wordt uitgedrukt door לא ידע. Anderen houden het er daarom voor, dat we met een zelfstandig zinnetje te doen hebben. Daarbij wil Richter toch het suff. 3 pers. op מזור, door hem gewijzigd in מגור, laten slaan; hij drukt zich aldus uit dat „der Schrecken gleichsam ein Element ist, worin keine Vernunft existieren kann". Robinson acht de enige toelaatbare mogelijkheid de woorden op te vatten als een uitlating van de vijanden. Keil, Wade, Ridderbos vinden er in tot uitdrukking gebracht, dat de Edomieten bij de komende katastrofe hun bezinning geheel zullen verliezen. Zij laten, evenals Robinson, het suff. 3 pers. slaan op Edom. Nu is dat wel zonderling, omdat in het gehele vers de tweede persoon gebruikt wordt; de apostrofering die in vs 6 voor een ogenblik was onderbroken, wordt nu hervat, en dan doet het ongetwijfeld bizonder vreemd aan, wanneer in datzelfde verband ineens een zinnetje met derde persoon wordt toegevoegd. Bovendien zien we dat het verlies van de bezinning een gedachte is die eerst in het volgende vers ter sprake komt, en er is dan ook heel veel voor te zeggen de slotwoorden van vs 7 te rekenen bij vs 8. Zo wilden reeds Nowack en Kittel in BH^2 het begin van vs 8 aldus lezen: הלוא ביום ההוא אין תבונה בו. Er is echter geen reden met Sellin en, vragenderwijs, ook Procksch in BH^3 te denken aan een glosse op vs 8. Verder zie men bij dat vers.

De perfecta in vs 7 zijn, evenals die in vs 2 en vs 6 en in de parenthesiale tussenzin in vs 5, perfecta prophetica. Men lette op het imperfectum ישׂימו.

8 Zoals reeds bij het vorige vers werd opgemerkt is er heel veel te zeggen voor de veronderstelling dat de woorden אין תבונה בו oorspronkelijk niet deel uitmaakten van dat vers maar eigenlijk behoren in vs 8. Die veronderstelling wordt nog begunstigd door de omstandigheid dat de constructie van dit vers niet vlot loopt. De woorden הלוא ביום ההוא hangen feitelijk in de lucht. Men probeert wel een verbinding te leggen met het volgende והאבדתי door er het hulpwerkwoord „zijn" bij te denken: „Geschieht es nicht an jenem Tage... dass ich vertilge die Weisen aus Edom?" (Keil); „shall it not be in that day... that I will cause the wise men to perish from Edom?" G. A. Smith). Maar in het Hebreeuws wordt in een dergelijke zinswending die zeer gewoon is, het hulpwerkwoord steeds uitgedrukt: in de meeste gevallen gevolgd door een imperf., maar verschillende malen ook (zoals dan hier het geval zou moeten zijn) door een perf. cons. (Jes. 22 : 20; Hos. 1 : 5; Am. 8 : 9; Mich. 5 : 9). Al vertaalt dan ook de LXX ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ .... ἀπολῶ σοφοὺς ἐκ τῆς

'Ιδουμαίας, het valt niet te ontkennen dat dit tegen het regelmatige Hebreeuwse spraakgebruik ingaat. Wanneer echter de woorden הלוא ביום ההוא hun vervolg krijgen in אין תבונה בו levert de constructie geen moeilijkheden op; de weglating van het hulpwerkwoord „zijn" is dan geheel in overeenstemming met wat we op tal van andere plaatsen vinden, en de vertaling wordt: *zal het hem* (nl. Edom) *te dien dage niet aan inzicht ontbreken?* In afwijking van BH² meen ik met CONDAMIN RB 1900, blz. 266, 267 dat in de oorspronkelijke tekst van vs 8 waarschijnlijk het נאם יהוה midden tussen de twee bestanddelen van deze uitspraak heeft in gestaan, iets wat in de profetieën herhaaldelijk voorkomt (zie Jes. 1 : 24; Jer. 4 : 1; Ezech. 5 : 11; Hos. 2 : 18 [SV vs 15]; Joël 2 : 12; Am. 9 : 13; Mich. 4 : 6; enz.). Daardoor zou het te gereder te verklaren zijn dat de woorden אין תבונה בו van hun plaats geraakt zijn. Sommige exegeten willen niet alleen het slot van vs 7, maar ook het begin van vs 8 geheel uit de tekst verwijderen (zo SELLIN en ook RUDOLPH ZATW 1931, blz. 224). Maar dit is een ongeoorloofde geweldpleging jegens de tekst, en de daarvoor aangevoerde argumenten, dat de woorden zakelijk overtollig en in het metrum niet passend zijn, zijn geenszins afdoende. Dat w ij een bepaald bestanddeel van een overgeleverde tekst overtollig vinden bewijst nog helemaal niet dat het van die tekst oorspronkelijk geen deel heeft uitgemaakt, en ten aanzien van het metrum in de profetie tasten wij nog te zeer in het onzekere om daaraan gronden voor de tekstkritiek te kunnen ontlenen.

Wat de zin betreft levert het, met de slotwoorden van vs 7 aangevulde vers geen moeilijkheden op. In de dagen van de door de profeet aangekondigde katastrofe zal Edom het hoofd verloren hebben en geen raad weten. Voor Edom was dat juist iets heel bizonders, omdat het er voor bekend stond dat er veel wijsheid gevonden werd, met name bij de Temanieten; vgl. Jer. 49 : 7, waar we een gelijksoortige gedachte vinden als hier, en het boek Baruch 3 : 22, 23. Overigens komt de voorstelling van een staat of volk ten ondergang neigend door het ontbreken van „wijzen" in het O. T. wel meer voor: men zie Jes. 3 : 3, en vooral 19 : 11 en 29 : 14. Van והאבדתי is de bedoeling niet dat alleen de wijzen of vooral de wijzen worden *gedood,* maar dat de wijzen ophouden wijs te zijn, dat ze hun wijsheid geheel en al verliezen. Dat hier nog eens het woord תבונה wordt gebruikt bewijst dat de interpretatie die sommigen daarvan in aansluiting op vs 7 geven onjuist is; het is synoniem met „wijsheid", en we moeten niet denken aan: iets opmerken, erg in iets hebben.

Hier wordt de figuur van de apostrofe, evenals in vs 6, losgelaten, om echter in vs 9 weer te worden opgevat.

9 Niet alleen zullen de Edomieten het hoofd verliezen, maar eveneens zal hun de moed geheel en al ontzinken: וחתו, evenals והאבדתי in het vorige vers, perf. consecutivum. Edom stond ook bekend om zijn bizondere krijgshaftigheid, maar die zal hen volkomen in de steek laten. *Teman:* heet naar de oudste zoon van Elifaz, de eerstgeborene van Ezau (zie Gen. 36 : 11), en is een van de meest bekende districten van Edom maar wordt hier, evenals in Jer. 49 : 7, 20 en Am. 1 : 12, in ruimere zin gebezigd om geheel Edom aan te duiden. Met למען wordt als d o e l getekend, wat in feite het noodwendig gevolg is. Maar van de zijde Gods heeft het wegnemen van Edoms wijsheid en dapperheid ten

doel de totale ondergang van dit volk te bewerkstelligen. איש generaliserend: *alle man*, vgl. KÖHLER s. v. no. 11.

Het is onmiskenbaar dat het woord מקטל aan het slot er wel ietwat zonderling bijhangt. Ook het gebruik van de praep. מן is vreemd. Wel wijzen KEIL en VON ORELLI naar de analogie van Gen. 9 : 11, maar in ממי המבול is מן niet zuiver instrumentaal, het heeft meer de kracht van „als gevolg van". In מקטל daarentegen zou מן louter moeten dienen om een instrumentalis aan te duiden waarvoor men ongetwijfeld de praep. ב verwachten zou. EWALD heeft daarom de oplossing gezocht door aan מן privatieve zin te geven: „ohne Kampf", maar dit is lijnrecht in strijd met vs 1 en eveneens met Ezech. 35 : 8. De oude vertalingen hebben, met uitzondering van de Targoem, alle het woord bij het begin van vs 10 getrokken, als parallel van מחמס. Zo vertaalt de LXX διὰ τὴν σφαγὴν καὶ τὴν ἀσέβειαν ἀδελφοῦ σου Ἰακώβ. En er pleit veel voor dit voor de bedoeling van de oorspronkelijke tekst te houden, welke bij de indeling in פסוקים moet zijn over het hoofd gezien. De verbinding van מקטל met מחמס van vs 10 wordt dan ook aanvaard door G. A. SMITH, VAN HOONACKER, SELLIN, WADE, RUDOLPH, BLEEKER, NÖTSCHER, BEWER (*Twelve Prophets*), DEDEN; alsmede door NOWACK en MARTI, die het echter voor een glosse houden, vgl. ook BH. VON ORELLI die vindt dat het bij het volgende niet past, is ook geneigd ietwat aan de originaliteit te twijfelen. Men zie verder bij vs 10.

vs **1aβ—9** De profetie begint met er op te wijzen, hoe ten gevolge van het ingrijpen Gods verschillende volken zich tot gewapend optreden tegen Edom zullen toerusten, waarvan de uitwerking zal zijn dat Edom tot een uiterst geringe en onbeduidende positie te midden van de volken zal worden teruggebracht. Wel heeft Edom zich in zijn rotsachtig, moeilijk toegankelijk gebied volkomen veilig gevoeld, maar in zijn dwaze trots heeft het zich deerlijk bedrogen. Want het heeft niet met God gerekend, die, al was het nog veel ontoegankelijker dan het in werkelijkheid is (al kon het zo hoog vliegen als de gier, of al had het zijn nest tussen de sterren), het van zijn hoogte ter aarde zal doen neerstorten. Hoe ernstig het Goddelijk gericht is dat Edom treffen zal wordt in de verzen 5—9 duidelijk gemaakt. Het gaat niet maar om gewone plundertochten (als bij voorbeeld wanneer de nachtelijke rovers ergens binnendringen, die weer weggaan na hun begeerlijkheid te hebben bevredigd, of wanneer een wijngaard wordt gelezen, waarbij altijd nog nalezingen overblijven) — maar Edom wordt geheel verdelgd, en volledig uitgeschud. Zelfs bondgenoten en vrienden laten de Edomieten in de steek: vluchtelingen die bij hen trachten te schuilen sturen ze onverrichter zake terug, ja ze doen er zelf aan mee om hen er onder te krijgen, en hen ten val te brengen. De toestand zal daarbij zo vreselijk zijn, dat alle inzicht zoek raakt, en zelfs de moedigen met schrik bevangen worden. Want Gods doel is, dat Edom tot de laatste man wordt uitgeroeid.

Dit gedeelte is kennelijk een eenheid. Toch zijn er enkelen die hieraan twijfelen. Volgens NOWACK en DUHM moeten de verzen 8 en 9, volgens MARTI deze beide verzen met toevoeging van het slot van vs 7 voor een „Einschub" worden gehouden. Maar hiervoor zijn geen genoegzame gronden aan te voeren. Wanneer DUHM gewaagt van de „richtigen Ergänzerstil" is dat een puur subjectief waarderingsoordeel, en dat de tijdsbepaling *te dien dage* zou zien

op het „Endgericht", waaraan de profeet natuurlijk niet denkt, wordt door niets bewezen: het is zo natuurlijk mogelijk het *te dien dage* te laten terugslaan op de periode waarin de in de voorafgaande verzen geschilderde gebeurtenissen zullen plaats hebben. En wanneer NOWACK zich beroept op het laten varen van de apostrofering, voor hem en MARTI mede een reden om vs 6 voor onecht te houden, dan zij er op gewezen, dat toch in vs 9 de apostrofering weer wordt voortgezet. Ten aanzien van een dergelijke afwisseling zal men zeker moeten instemmen met wat SELLIN zegt: „eine solche Freiheit muss man einem Dichter belassen". Dergelijke kleine kritiek kan niets afdoen van de eenheid van conceptie die in dit stuk van de profetie duidelijk blijkt.

De schuld van Edom jegens Israël

vs 10—16 *Om de begane moord, om de geweldenarij gepleegd jegens uw*
broeder Jakob zal schande u bedekken, en gij zult voor altoos worden uitge-
roeid. [11] *Ten dage dat gij ter zijde stondt, ten dage dat vreemden zijn leger*
gevangen namen en uitlanders zijn poort binnenkwamen en over Jeruzalem
het lot wierpen, waart ook gij als een van hen. [12] *Zie niet met leedvermaak*
de dag van uw broeder, de dag van zijn rampspoed, en maak u niet vrolijk
over de kinderen van Juda op de dag van hun ondergang; zet geen grote mond
op ten dage der benauwdheid; [13] *kom niet in de poort van mijn volk ten dage*
van hun ongeluk; gij, zie niet met leedvermaak zijn onheil, ten dage van zijn
ongeluk; en strek de hand niet uit naar zijn have ten dage van zijn ongeluk;
[14] *sta niet op het kruispunt om zijn vluchtelingen uit te roeien, en lever zijn*
ontkomenen niet over ten dage der benauwdheid. [15] *Want nabij is de dag des*
HEEREN over alle volken: zoals gij gedaan hebt zal u gedaan worden, uw
daad zal op uw eigen hoofd terugvallen. [16] *Ja, zoals gij gedronken hebt op*
mijn heilige berg zullen alle volken zonder ophouden drinken; zij zullen drinken
en zwelgen, en zij zullen worden als waren zij er nooit geweest.

10 Zoals bij de bespreking van vs 9 is opgemerkt, moet het wel waarschijnlijk worden geacht dat de LXX door מקטל te verbinden met מחמס aan het begin van vs 10 de juiste bedoeling van de oorspronkelijke tekst heeft weergegeven. Er is geen reden מקטל voor een glosse te houden; evenmin om dit met EDELKOORT NeThT 1946—47, blz. 282 ten opzichte van מחמס te doen. Het metrum kan in deze geen uitkomst bieden: zoals reeds eerder is gezegd, bestaat er ten aanzien van het metrum in de profetie te veel onzekerheid om daaruit iets af te leiden. Hoe waar dit is wordt in dit geval al heel treffend geïllustreerd, wanneer SELLIN voor de oorspronkelijkheid van מקטל als bestanddeel van vs 10 een beroep doet op het metrum, en daartegenover juist BEWER (ICC) eveneens op grond van het metrum betoogt dat het tot vs 9 moet behoren. De op het eerste gezicht ietwat vreemde juxtapositie van מקטל en מחמס vindt analogieën in vs 7 waar twee praedicaten asyndetisch naast elkaar staan: השׂיאוך en יכלו לך, en in vs 12 waar twee temporele bepalingen asyndetisch gejuxtaponeerd zijn: ביום אחיך en ביום נכרו; analogieën waarop VAN HOONACKER de aandacht heeft gevestigd. Dat het sterkere woord קטל niet kan voorafgaan aan het zwakkere חמס, zoals KEIL zegt, wordt weerlegd

door de analogie van de uitdrukking איש דמים ומרמה (Ps. 5 : 7) of אנשי דמים ומרמה (Ps. 55 : 24), waar ook het sterkere woord vooropgaat en het zwakkere volgt (naar SELLIN). Van de beide nevengeschikte begrippen staat alleen het laatste in de status constructus, waardoor een objectieve genitiefverbinding wordt uitgedrukt (GES-K § 128 *h*; JOÜON *Gr* § 129 *e*): *de geweldenarij gepleegd jegens uw broeder Jakob*. Overigens is het duidelijk dat bij קטל, al kan dit naar de regels van het Hebr. taalgebruik geen nomen regens van het nomen rectum אחיך zijn (GES-K § 128 *a*; JOÜON *Gr* § 129 *a*), eveneens aan moord, begaan aan Jakob, te denken is. Om ook in de vertaling duidelijk te doen uitkomen, dat hier geen sprake is van een dubbel nomen regens, verdient de volgende weergave aanbeveling: *om de begane moord, om de geweldenarij gepleegd jegens uw broeder Jakob*. De praep. מן heeft hier causale betekenis (zie GES-K § 119 *z*; JOÜON *Gr* § 133 *e*). We krijgen hier de motivering van het gestrenge gericht Gods over Edom dat in vs 1—9 in zo schrille kleuren is getekend. Dat gericht overkomt hun om hun afschuwelijk wangedrag jegens Israël; dat wangedrag bestond in geweldpleging en moord. Door het gebruik van het woord אחיך wordt het ergerlijke van dit wangedrag te scherper in het licht gesteld: het was gericht tegen een broedervolk. KEIL wijst er op dat in de meer gedetailleerde opsomming van Edoms wandaden in vs 11—14 het vermoorden van vluchtelingen eerst geheel achteraan komt. Maar dit kan niet als een instantie tegen de combinatie van מקטל met vs 10 gelden, omdat in elk geval in de gedetailleerde opsomming uitdrukkelijk ook van moord wordt gewag gemaakt.

Schande zal u bedekken: door zijn algehele ondergang wordt het eens zo trotse Edom volkomen te schande. En het oordeel is לעולם, d. w. z. er blijft geen hoopvol uitzicht over voor Edom, zoals telkens in de oordeelsprofetieën over Israël (zie bv. Jer. 4 : 27; 5 : 10, 18; 30 : 11; 46 : 28). Het gaat om een finale vernietiging van Edoms volksbestaan, alle verwachting voor een toekomstig herstel is uitgesloten.

11 Welke wandaden Edom had begaan werd in vs 10 alleen nog maar in het algemeen aangeduid; de nadere precisering volgt thans in de verzen 11—14.

In plaats van ביום עמדך leest DUHM gevolgd door SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, en NÖTSCHER מעמדך met מן causale evenals in het vorige vers. Er is echter voor tekstwijziging geen reden. De MT wordt gesteund door de LXX. Wel is de constructie ietwat ongewoon: na het begin: *ten dage dat gij terzijde stondt,* zou men aan het einde een andere afsluiting van de zin verwachten. Maar dat is geen reden om een emendatie toe te passen: het is niet de vraag hoe w ij het zouden zeggen, wij hebben eenvoudig de tekst te nemen zoals de profeet ons die gegeven heeft. De zegswijze עמד מנגד moet de betekenis hebben van: afzijdig blijven staan, zoals blijkt uit plaatsen als 2 Sam. 18 : 13, waar de soldaat die zich verweert tegen Joabs verwijt waarom hij Absalom niet heeft gedood, dezen toevoegt, dat als hij het zou gedaan hebben, en het de koning ter ore zou komen, hij zich wel buiten de zaak zou houden; of Ps. 38 : 12, waar sprake is van vrienden die een zieke links laten liggen. GOLDMAN geeft het zeer juist weer door „stand aloof". Ten onrechte willen NOWACK, MARTI, SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, en NÖTSCHER er de

betekenis aan toekennen van: er ook bij zijn, er aan meedoen: מנגד drukt altijd een verwijdering uit, hetzij locaal, zoals in 2 Kon. 2 : 7, 15, waar het nader bepaald wordt door מרחוק, hetzij moreel, zoals in de hierboven reeds geciteerde plaatsen. Beter met het Hebr. taalgebruik strookt de interpretatie „feindlich gegenüber stehen" (HITZIG-STEINER); in dezelfde geest ook WADE en THEIS. Maar de aangehaalde teksten bewijzen dat men eerder denken moet aan een onwelwillende neutraliteit: Edom is het benarde broedervolk niet te hulp geschoten, maar heeft zich afzijdig gehouden en Israëls ondergang zonder leedwezen aangezien.

Volgens de vocalisatie שְׁעָרָו zou men moeten denken aan een meervoud van het nomen, maar de consonanten van het Ketib wijzen op een enkelvoud; ook in vs 13 wordt het woord שׁער in het enkelvoud gebezigd. Het suff. 3 p. mannel. enkelv. in חילו en שׁערו heeft betrekking op *uw broeder Jakob* in vs 10.

De hier gebezigde uitdrukkingen doen zien dat het wangedrag van Ezau zich openbaarde ter gelegenheid van een ernstige ramp die Israël trof: er is sprake van gevangenneming van Israëls leger, het binnendringen van vreemde troepen in zijn gebied (שׁער ziet op de poort van het land, d. i. de grens van het gebied), en zelfs van het werpen van het lot over Jeruzalem, hetgeen veronderstelt dat deze stad door de vijanden is veroverd. Reeds deze dingen pleiten er sterk voor om aan de inneming van Jeruzalem door de Chaldeeën in 586 voor Chr. te denken, al geven ze op zichzelf geen volstrekte zekerheid dat het daarover gaat. Maar de gebruikte zegswijzen komen toch wel het meest tot hun recht, als we ze van de gebeurtenissen van 586 verstaan.

In de woorden גם אתה כאחד מהם ligt deze gedachte: toen vreemden, buitenlandse vijanden, aldus optraden, hebt gij, het broedervolk, u gedragen alsof ge ook zulk een uitheemse natie waart. In plaats van te hulp te snellen, hebt ge u afzijdig gehouden, en gedaan alsof ge eveneens een vreemde waart.

12 In dit en de beide volgende verzen krijgen we een gehele reeks negatieve jussiva: imperfecta tweede persoon mannel. enkelv. (betrekking hebbende op Edom) met de negatie אל. Hoe moeten deze worden verstaan? Zien ze op nog toekomstige gebeurtenissen? Hebben we te doen met een waarschuwing van Edom tegen een houding die ze later zouden aannemen bij de te verwachten verwoesting van Jeruzalem? Dit was indertijd de opvatting van CASPARI en van PUSEY, later ook van PECKHAM. Maar ze kan niet juist zijn. De יום waarvan hier telkens sprake is moet dezelfde dag zijn, waarvan in vs 11 als reeds tot het verleden behorende gewag is gemaakt. Het zou wel buitengewoon vreemd zijn wanneer eerst aan Edom een vernietigend oordeel wordt aangekondigd om wat het Jakob h e e f t aangedaan, en daarna een waarschuwing zou volgen om het broedervolk geen kwaad te doen. Daarom kan ook de mening van KEIL niet aanvaard worden die denken wil aan een gebeurtenis die zowel „schon eingetreten" is als „auch wieder eintreten wird". We hebben hier beslist te denken aan een rhetorische vorm waarin feiten uit het verleden worden getekend. Sommigen hebben daarom de jussiva willen vertalen als waren het plusquamperfecta, zo bv. onze Statenvertaling en ook de Engelse King James Version („thou shouldest not have...") of in elk geval als verleden tijden (VON ORELLI: „du solltest nicht..."; THEIS: „doch durftest du nicht"...). Maar daarmee wordt de rhetorische kracht van de zegswijze ver-

zwakt. De meesten vertalen dan ook terecht gewoon met negatieve imperatieven. Het is een rhetorische manier van zeggen die wij ook in onze taal wel eens toepassen.

Het verb. ראה met ב is: met welgevallen of, zoals in dit geval met leedvermaak, zien naar iets of naar iemand. Velen willen het eerste יום weglaten en vertalen: zie niet met leedvermaak op uw broeder. Zo NOWACK, MARTI, SELLIN, WADE (zij het ook met enige reserve), RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, THEIS, ROBINSON, NÖTSCHER, DEDEN („Grijns niet om uw broeder"). Daarentegen is BEWER (ICC) van gevoelen dat het eerste יום dient behouden te blijven, en dat in plaats van ביום נכרו moet worden gelezen כמו נכרי „like a barbarian". Het is echter louter willekeur de tekst te willen emenderen: ook PROCKSCH in BH[3] stelt hier geen wijziging voor. Onder נֵכֹר, en נֵכֶר van de stam נכר „vreemd zijn", is te verstaan: iets wat iemand vreemd vindt, wat hij liever niet heeft, wat hem een onbehaaglijk gevoel geeft (KÖHLER: „Gefühl der Unvertrautheit, Unbehagen, Missgeschick", „uneasiness, misfortune"). Behalve hier komt het alleen nog voor in Job 31 : 3. In de *Twelve Prophets* geeft BEWER het dan ook weer door „disaster".

In dit vers is kennelijk een climax te bespeuren: eerst gaat het er over hoe Edom (met innerlijk genoegen) naar de ondergang van het broedervolk kijkt; daarna hoe het zich over de ondergang van de kinderen van Juda verheugt (dus van zijn innerlijke voldoening duidelijk blijk geeft, bv. door een vreugdelach); en ten slotte hoe het die voldoening ook luide uitspreekt.

13 Het middelste deel van dit vers: *gij, zie niet met leedvermaak zijn onheil, ten dage van zijn ongeluk* vertoont grote overeenkomst met het begin van vs 12: *zie niet met leedvermaak de dag van uw broeder, de dag van zijn rampspoed.* WINCKLER, *Altorientalische Forschungen,* II[e] Reihe, Bd III, blz. 427 meende daarom aan twee varianten van dezelfde tekst te moeten denken; WELLHAUSEN en NOWACK zien heel vs 12 als een onecht bestanddeel van de tekst; MARTI wil beide opvattingen aldus combineren, dat hij van vs 13 als de primaire tekst uitgaat en deze met behulp van vs 12 wil corrigeren. SELLIN wil, evenals RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, het middelste deel van vs 13 elimineren, BEWER (ICC) wil er deze emendatie in aanbrengen, dat in plaats van תרא gelezen wordt תרע, en ברעתו vervangen wordt door ביום רעתו, zodat de vertaling wordt „do not thou also behave wickedly in the day of his distress". THEIS wil het middelste en het eerste gedeelte van plaats doen wisselen, zodat we krijgen „Gerade du durftest dich nicht weiden an ihrem Unheil am Tage ihrer Not, du durftest nicht eindringen in die Thore meines Volkes am Tage seiner Not". Al dergelijke pogingen zien echter voorbij, dat het niet de taak der exegese is vast te stellen hoe naar haar oordeel de auteur had moeten schrijven, maar om te verklaren wat de auteur inderdaad geschreven heeft. ROBINSON houdt dan ook terecht aan de overgeleverde opbouw van de verzen 12—14 vast. De herhaling van de gedachte die reeds aan het begin van vs 12 tot uitdrukking kwam, laat zich met HITZIG-STEINER uitnemend aldus verklaren, dat de Edomieten, als zij zelf het gebied van Israël betreden, van nabij het door hen zozeer gewenste ongeluk van het broedervolk aanschouwen.

Ook een kleine wijziging zoals van אידם in de aanvang in אידו (SELLIN,

NÖTSCHER, DEDEN, vgl. ook BH) of in אונו (ROBINSON) is ongewenst en onnodig. De afwisseling van enkelvoud en meervoud geeft geen reden om aan tekstcorruptie te denken; men zou veeleer kunnen aannemen, dat latere afschrijvers een assimilatie zouden hebben teweeggebracht dan dat zij voor gelijkheid in getal een variatie zouden hebben in de plaats gesteld. Anders echter staat de zaak bij תשלחנה: deze vorm is, hetzij men die voor de tweede dan wel voor de derde persoon vrouwelijk meervoud houdt, in het zinsverband volkomen onverklaarbaar. Wij moeten hier beslist met een schrijffout te doen hebben. Gewoonlijk wil men dan ook תשלח יד lezen (zie BH). Dit is echter niet noodzakelijk. Men kan beter met BEWER (ICC) en WADE lezen תשלח נא, waarbij alleen de ה in een א behoeft veranderd te worden; het verb. שלח kan nl. ook zonder dat er יד bij staat de betekenis hebben van „de hand naar iets of iemand uitstrekken", zie 2 Sam. 6 : 6; 22 : 17; Ps. 18 : 17. ISOPESCUL WZKM 1914, blz. 168 wil alleen de vocalisatie wijzigen en lezen תְּשֻׁלַּחְנָה derde persoon vr. meerv. impf. Poe'al „und (deine Hände) mögen nicht gestreckt sein"; maar dit is geen aanvaardbare oplossing, omdat van een weglating van יד als *subject* geen voorbeeld bekend is. Dat de LXX het woord איד door drie verschillende woorden hebben weergegeven, door πόνος, ὄλεθρος en ἀπώλεια, kan op een vrijheid der vertalers berusten en behoeft niet te worden aangemerkt als een bewijs dat zij een anders luidende Hebreeuwse tekst voor zich hebben gehad.

De schildering van Edoms wandaden wordt voortgezet; het is niet bij een uit de verte met leedvermaak gadeslaan gebleven, maar de Edomieten hebben zich ook met de daad niet onbetuigd gelaten: ze zijn het gebied van Israël binnengedrongen (*de poort van mijn volk* is de grens van Israëls gebied, zoals ook DEDEN aanneemt, niet, gelijk in Mich. 1 : 9, Jeruzalem, zoals bv. KEIL, WADE en GOLDMAN menen), waarbij ze de gelegenheid hadden de jammer van het broedervolk van heel nabij met boosaardig welgevallen aan te zien, ja ze hebben zelfs aan het plunderen meegedaan (חיל moet hier „have" zijn, niet „leger" zoals THEIS vertaalt).

14 פרק van het verb. פרק (KÖHLER: „losreissen aus, von", „tear away from") komt behalve hier alleen nog voor in Nah. 3 : 1. Voor deze laatste plaats geeft KÖHLER als betekenis op „Raub", „plunder". Anders C. J. GOSLINGA, *Nahums Godsspraak tegen Ninevé*, Zutphen 1923, blz. 286, die er meer de aanduiding van een actie in zoekt en het laat slaan op het gewelddadige in Nineve's optreden. Maar hier komen we met een dergelijke betekenis niet uit. De LXX vertaalt ἐπὶ τὰς διεκβολάς, waarbij dan wel gedacht zal zijn aan de bergpaden die van Israël naar Edom leidden. De Vulgata geeft het woord weer door „exitus". In overeenstemming daarmee vertalen SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, en ROBINSON: „Ausschlupf"; NÖTSCHER „Talausgänge"; DEDEN „bressen". Maar velen zien er eerder in de aanduiding van een kruispunt of wegscheiding, en dit is ook de betekenis die KÖHLER voor deze plaats opgeeft: „Scheideweg", „parting of ways". Al is de juiste betekenis van het woord niet geheel zeker, de zin is echter volkomen duidelijk: de Edomieten hebben zich op een daarvoor geschikt punt opgesteld om de Israëlietische vluchtelingen op te wachten en ze lafhartig af te maken of aan de aanvaller uit te leveren (סגר „sluiten", in Hiph. zoals hier: „in jmds Gewalt geben, aus-

liefern", „deliver up, give in one's power", KÖHLER). Hier bereikt de schildering van Edoms wandaden haar hoogtepunt: het is zelfs tot een zich vergrijpen aan de personen en het leven van de Israëlieten gekomen.

Wat in de verzen 12—14 gezegd wordt, versterkt de indruk die we reeds door vs 11 ontvangen hebben dat het gaat om wat er gebeurde bij de verovering van Jeruzalem in het jaar 586. Andere Oud-Testamentische gegevens bevestigen dat de Edomieten toen zo zijn opgetreden als hier getekend wordt, vgl. Inl. blz. 8 v. In het bizonder willen wij de aandacht vestigen op Ezech. 35 : 5, waar de werkwoordvorm ותּגּר wordt gebruikt (Hiph. van נגר, die hier ook de zin van „overleveren" moet hebben), en waar eveneens de term איד gebezigd wordt.

15 In verband met de mening dat vs 15*a* tezamen met vs 16—21 als een niet origineel aanhangsel is te beschouwen (zie Inl. blz. 13), kunnen sommigen met de conjunctie כי aan het begin van ons vers niet overweg. SELLIN denkt aan het demonstratieve כי en vertaalt het door „ja". Zo ook NÖTSCHER, die, zonder precies met de boven aangeduide opinie in te stemmen, toch vs 15*b* aan vs 15*a* laat voorafgaan. Voor RIDDERBOS, die in de verzen 15—21 een nieuw onderdeel van de profetie ziet, waarin de profeet zonder het onderwerp van Edoms ondergang geheel los te laten, haar uitbreidt tot een aankondiging van de dag des HEEREN over alle volken, heeft כי insgelijks demonstratieve kracht, hij vertaalt „voorwaar". Het is echter veel aannemelijker dat een meer onmiddellijk verband moet worden gelegd met het voorafgaande, en wel een causaal verband, zodat כי hier redegevend dient te worden verstaan. Het causale כי heeft dan betrekking op de direct voorafgaande verzen 12—14, en het is niet nodig, zoals HITZIG-STEINER wil, over deze verzen heen op vs 10 en 11 terug te grijpen. Zich volkomen aansluitend bij de rhetorische figuur van vs 12—14 brengt de conjunctie כי tot uitdrukking welke katastrofale gevolgen Edoms handelwijze hebben zal: doe dat en dat niet, want het zal u duur te staan komen, d. w. z.: omdat ge zo gehandeld hebt zult ge er geducht voor moeten boeten. Ook ROBINSON, die in het boek Obadja een verzameling van orakels tegen Edom ziet, legt een innig verband tussen vs 15 en de voorafgaande verzen 12—14, hij beschouwt deze vier verzen als „éin vollständiges Stück".

Wat is onder de יום יהוה te verstaan? We hebben hierin te doen met een term die alleen in de profeten voorkomt, en wel in Jes. 13 : 6, 9; Ezech. 13 : 5; Joël 1 : 15; 2 : 1, 11; 3 : 4 (SV 2 : 31); 4 : 14 (SV 3 : 14); Am. 5 : 18, 20; Zef. 1 : 7; Mal. 3 : 23 (SV 4 : 5). Onder deze plaatsen zijn er enkele waar precies dezelfde zinswending wordt gebezigd als hier: כי קרוב יום יהוה (Jes. 13 : 6; Joël 1 : 15; 4 : 14 [SV 3 : 14]; Zef. 1 : 7), terwijl in Joël 2 : 1 een zeer verwante zegswijze gebruikt wordt: כי בא יום יהוה כי קרוב. Ook is te wijzen op Ezech. 30 : 3 waar wel niet bepaald de term יום יהוה gevonden wordt, maar dan toch het volgende staat: כי קרוב יום וקרוב יום ליהוה. Bovendien zijn er nog verschillende teksten waarin gesproken wordt van de „dag van Jahwe's toorn" of „wraak" of iets dergelijks: Jes. 13 : 13; Jer. 46 : 10; Zef. 1 : 8, 18; 2 : 2, 3; en buiten de profeten nog Klaagl. 1 : 12; 2 : 1, 21, 22. En ten slotte zijn er een paar uitspraken die wel niet gewagen van de „dag van Jahwe" of de „dag van zijn toorn", maar dan toch wel spre-

ken van een bepaalde dag die Jahwe doet komen en waarin we niet ten onrechte diezelfde יום יהוה zullen zien: zo Jes. 2 : 12—16 כי יום ליהוה צבאות על כל גאה ורם „want er is een dag van de HEERE der heerscharen tegen al wat hoogmoedig is en trots, enz."; en ook Zach. 14 : 1 הנה יום בא ליהוה וחלק שללך בקרבך „zie, er komt een dag voor de HEERE, waarop de buit op u behaald binnen uw muren verdeeld zal worden". Uit verschillende van de vermelde plaatsen blijkt dat de term יום יהוה een staande uitdrukking is, die ook onder het volk bekendheid heeft en door het volk zelfs nogal eens gebruikt wordt. Dat is al tijdens de vroegste profeten het geval (vgl. Am. 5 : 18, 20); hoewel we de term in nog vroegere literatuur niet aantreffen. Vooral van betekenis is hier Am. 5 : 18. Daaruit blijkt dat er onder het volk een veelvuldig praten over en verlangen naar de יום יהוה gevonden werd. Klaarblijkelijk verwachtte het van die dag — althans voor zichzelf — niets dan goeds; maar de profeet gaat daartegen in en zegt dat juist het omgekeerde het geval is (vgl. ook vs 20). Dat we met een staande uitdrukking te doen hebben is ook duidelijk uit Ezech. 13 : 5: aan de profeten van Israël wordt daar verweten dat zij niet voor hun volk op de bres hebben gestaan en er geen muur om hebben opgetrokken „opdat het op de dag des HEEREN zou kunnen standhouden in de strijd". De יום יהוה wordt hier aangeduid als een vaste, bepaalde dag, ook aan de valse profeten (want over deze gaat het blijkens vs 2, 3) welbekend. En dezelfde idee van een vaste, bepaalde dag ligt insgelijks ten grondslag aan de zegswijze, dat de een of andere gebeurtenis zal plaats hebben eer de יום יהוה komt, zoals Joël 3 : 4 (SV 2 : 31) „de zon zal veranderd worden in duisternis en de maan in bloed voordat de grote en geduchte dag des HEEREN komt", en Mal. 3 : 23 (SV 4 : 5) „zie, Ik zend u de profeet Elia, voordat de grote en geduchte dag des HEEREN komt". Doch als nu de יום יהוה een bekende en vaststaande grootheid is, wat hebben we daaronder dan te verstaan? Het kost niet veel moeite om tot het inzicht te komen dat aan deze dag onafscheidelijk de voorstelling van een Goddelijk gericht verbonden was. Wel schijnt daarmee de populaire opvatting in strijd die we in Am. 5 : 18 leren kennen, maar vermoedelijk dacht het volk alleen aan een gericht over Israëls vijanden en zag het daarom de „dag des HEEREN" voor zichzelf als een dag van louter heil. Daartegen kant zich de profetie, als zij verkondigt dat het een dag van gericht zal zijn ook over Israël. Daarom klinkt het verwijt tegen de valse profeten, die het zedelijk verval hebben bevorderd in plaats van het tegen te gaan, dat zij geen beschutting hebben geboden aan het huis Israëls opdat het had kunnen standhouden op de dag des HEEREN. Daarom wordt op grond van de nadering van de „dag des HEEREN" opgeroepen tot bekering met het ganse hart (Joël 2 : 11—13). Is nu volgens de profetie de יום יהוה een dag van gericht uitsluitend over Israël, of raakt deze dag, niet alleen in de populaire voorstelling, maar ook volgens de profetie eveneens de heidense volken? Dat het laatste het geval is blijkt duidelijk uit Jes. 13 : 6, 9 (waar het gaat over de ondergang van Babel), en uit Ezech. 30 : 3 waar de יום ליהוה tevens wordt aangeduid als עת גוים. Ook hier bij Obadja is sprake van de יום יהוה על כל הגוים. Maar juist dit wordt aangegrepen als een argument om de secundaire herkomst te bepleiten. SELLIN laat zich aldus horen: „Der Tag Jahwes ist nur noch ein Gerichtstag für die Völker, für Israel lediglich ein Rettungstag", en dit zou

een heel andere voorstelling zijn dan die we in de oudere profetie vinden, daarmee zou de datering zelfs nog tot na Maleachi worden verschoven, vgl. Mal. 3 : 1—6 (SV 4 : 1—6). Maar de onjuistheid van deze argumentatie blijkt uit de hierboven reeds aangehaalde tekst Ezech. 30 : 3; het „nur" van SELLIN, dat door niets wordt gemotiveerd, zelfs niet door vs 17, laten we hierbij maar rusten. En nu nog de laatste en voornaamste vraag die beantwoord moet worden: wordt in de profetie onder de יום יהוה een nauwkeurig bepaalde dag verstaan, en wanneer is die te stellen? Gaan we de onderscheidene plaatsen na, dan springt in het oog dat we onder de יום יהוה moeilijk één enkele concrete dag kunnen verstaan. In Jes. 13 : 6, 9 is die dag, in hoe algemene trekken die ook in de verzen 6—16 getekend wordt, kennelijk het tijdstip van Babels ondergang. In Jer. 46 : 10 is „de dag van de HEERE der heerscharen" zeer concreet de dag van de slag bij Karchemis (605 voor Chr.). In Ezech. 13 : 5 wordt kennelijk gedoeld op het door de profetie aangekondigde oordeel over Juda en Jeruzalem, en in Klaagl. 1 : 12; 2 : 1, 21, 22 is de dag van Gods toorn de dag der verwoesting van Jeruzalem in 586 voor Chr. In andere plaatsen moge het moeilijker zijn te bepalen op welk historisch moment gedoeld wordt, maar zeker is dat het niet altijd hetzelfde concrete tijdstip is. Klaarblijkelijk is dus de יום יהוה niet één enkele precies aan te geven dag, maar hebben we daaronder te verstaan iedere openbaring van Gods straffend-rechterlijke werkzaamheid. Maar die openbaring krijgt ook een eschatologische tendenz: aan het einde van de wereld zal ze haar volkomenheid bereiken, en daarop duiden plaatsen als Joël 3 : 4 (SV 2 : 31) en Mal. 3 : 23 (SV 4 : 5). Men kan dus niet zeggen dat de יום יהוה in de profetie zonder meer identiek is met de oordeelsdag aan het einde der wereld; veeleer is het zo, dat er in de historie herhaalde openbaringen van Gods straffend-rechterlijke werkzaamheid vallen op te merken, die te zien en te beoordelen zijn als afschaduwingen van het komend eindgericht. Men zie ook P. A. VERHOEF, *Die dag van die Here,* in *Exegetica* 2e reeks, 3e deel, Den Haag 1956.

Wat de profeet hier dus wil zeggen is dit: er komt een Goddelijk gericht over alle volken, en gij Edom, dat u zozeer jegens uw broedervolk Israël misgaan hebt, kunt er daarom zeker van zijn dat het ook u treffen zal. Het moge voor het ene volk op een andere tijd komen dan voor het andere, maar het komt zeker. Het is קרוב, d. w. z. veel dichter bij dan ge denkt; in menselijke eindigheid moogt ge u in uw rotsvestingen veilig wanen, maar de gerichtoefenende hand Gods zal u daar veel sneller bereiken dan ge ooit zoudt hebben vermoed. Het gewagen van het gericht over alle volken doelt niet in de eerste plaats op die volken, maar op Edom. Daarop spitst zich ook het קרוב toe.

En dan volgt wat Edom op die dag van het Goddelijk gericht te wachten heeft: volledige, rechtvaardige vergelding: *zoals gij gedaan hebt zal u gedaan worden,* gij zult op dezelfde manier bejegend worden, waarop gij uw broedervolk bejegend hebt: men zal zich ook over uw ondergang vrolijk maken, ook uw buit zal worden weggeroofd, ook uw vluchtelingen zullen worden afgeslacht. Zo *zal uw daad op uw eigen hoofd terugvallen.* Evenals NÖTSCHER willen BLEEKER en EDELKOORT NeThT 1946—47, blz. 284, vs 15*b* met vs 15*a* van plaats laten wisselen, maar daarvoor is geen voldoende reden.

16 Moeten we de conjunctie כי hier zien als parallel van het כי aan het

begin van het vorige vers? Dat kan moeilijk, want voor wat hier in de hoofdzin gezegd wordt ישתו כל הגוים kan de causa niet liggen in het voorafgaande. Hier zullen we dus wel aan het demonstratieve כי te denken hebben.

Maar dan komt de vraag: wie zijn het die met שתיתם worden toegesproken? Daarover bestaat tweeërlei opinie. De eerste, die reeds afkomstig is van ABEN EZRA denkt aan de Judeeërs. Zij wordt ook aanvaard door de meeste nieuwere uitleggers: EWALD, PEROWNE, G. A. SMITH, NOWACK, MARTI, WADE, HORTON, VAN HOONACKER, DUHM, BEWER, SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, BLEEKER, ROBINSON, NÖTSCHER, DEDEN. De andere, reeds te vinden bij CALVIJN, denkt aan de Edomieten. Zo onder de nieuweren nog HITZIG-STEINER, KEIL, VON ORELLI, RIDDERBOS, ISOPESCUL WZKM 1914, blz. 172, THEIS, GOLDMAN. Voor de eerste opvatting worden de volgende gronden aangevoerd. Ten eerste dat hier de tweede persoon meervoud wordt gebruikt, terwijl in het voorafgaande Edom voortdurend in de tweede persoon enkelvoud wordt toegesproken. Maar dit argument wordt door verschillende voorstanders van die opvatting teniet gedaan, bv. door SELLIN en ROBINSON als zij met de LXX de tweede persoon enkelvoud willen lezen שתית, of door DUHM als hij in plaats van שתיתם wil lezen שתו הם. Bovendien valt op te merken dat ook over Edom in de derde persoon wordt gesproken, zowel in het enkelvoud (vs 1, 6, 8, 9*b*) alsook in het meervoud (vs 6); en het is niet wel in te zien, waarom naast deze afwisseling zoveel gewicht zou moeten worden gehecht aan het feit dat hier de tweede persoon meervoud wordt gebezigd. In de tweede plaats meent men dat de vergelijking eist dat het verbum שתה beide malen in dezelfde zin moet zijn gebezigd; in het tweede deel heeft het onmiskenbaar de betekenis van: de drinkbeker van Gods toorn drinken, en het zou dus in het eerste deel van de vergelijking dezelfde betekenis moeten hebben. Maar dan zou het niet van de Edomieten gezegd kunnen zijn: 1⁰ omdat hier een perfectum staat, en er dus sprake moet zijn van iets dat al gebeurd is, terwijl het oordeel over de Edomieten nog als toekomstig wordt gepredikt; 2⁰ omdat het oordeel over de Edomieten in heel de profetie wordt voorgesteld als plaats hebbend in hun eigen land, en er van hen niet zou kunnen gezegd worden dat zij het hebben ondergaan op Gods heilige berg. Men meent dus dat hier sprake moet zijn van het oordeel dat de Judeeërs getroffen heeft. In dit argument ligt veel dat aanlokt. Maar het is toch niet zo, dat het absoluut noodzakelijk is dat het verbum in beide termen van de vergelijking precies dezelfde betekenis heeft. Op zichzelf is het zeer goed denkbaar, dat in de eerste term sprake is van een *drinken* in andere zin dan in de tweede. De vraag is ten slotte of we bij aanvaarding van een gelijke betekenis in beide termen een goede zin krijgen; is dat het geval niet, dan zullen we wel moeten aannemen dat het verbum in beide termen in een verschillende betekenis gebruikt is. En inderdaad er zijn toch ook zeer ernstige bezwaren om aan de Judeeërs als de hier toegesprokenen te denken. Vooreerst is het opvallend, dat in de hele profetie van Obadja de Judeeërs nimmer worden toegesproken; voortdurend is Edom toegesproken en over de houding van Edom gehandeld, en zelfs in de slotverzen 17—21 waar meer in het bizonder over Juda gehandeld wordt, vinden we toch de figuur der apostrophe tot Juda niet gebruikt. Ten tweede zou het op zichzelf al zeer vreemd zijn, indien hier op eenmaal de Judeeërs, of de bewoners

van Jeruzalem (HORTON), zonder uitdrukkelijk genoemd te worden, zouden worden toegesproken, terwijl in het voorafgaande voortdurend de Edomieten werden geapostropheerd. En ten derde zou het toch ook een zeer ongewone gedachtenverbinding zijn: gelijk Juda door het oordeel Gods getroffen is, zullen ook alle volken door dat oordeel getroffen worden. De gehele strekking van de profetie is tot dusver geweest dat aan Edom een gestreng Goddelijk gericht wordt aangekondigd om de schandelijke bejegening die het Israël, het broedervolk, heeft aangedaan; met de vergelijking: zoals Juda Gods oordeel heeft ondergaan, zullen insgelijks alle volken dat oordeel ondervinden, zou dus een geheel nieuw element, aan de ganse tot dusver gevolgde gedachtengang vreemd, worden binnengehaald. En nu zou het zeker te boud wezen wanneer we zeiden dat dit onmogelijk is, maar we beweren niet te veel, wanneer we constateren dat de opvatting als zou שְׁתִיתֶם op de Judeeërs slaan zich zeker niet als de natuurlijke en meest voor de hand liggende aanbeveelt. Daarom pleit er, als we de argumenten voor de tweeërlei opvatting tegen elkaar afwegen, wel het meeste voor de Edomieten voor de toegesprokenen te houden.

Intussen, hoe is dan שְׁתִיתֶם te verstaan? CALVIJN meende dat „bibere" hier gelijk moest zijn aan „consumere"; de bedoeling zou dan zijn: gelijk gij Edomieten Israël hebt verzwolgen. Maar deze zin van שׁתה is uit andere plaatsen niet te bewijzen. De overige voorstanders van de mening dat hier de Edomieten worden toegesproken denken aan drinkgelagen die de baldadige Edomieten op de tempelberg hebben aangericht. Alleen THEIS is van oordeel, dat, al moge de profeet ook mede zinspelen op „Triumphgelage" welke de Edomieten gehouden hebben, onder het „drinken" eigenlijk het ondergaan van de straf Gods is te verstaan. Wanneer hij daarbij, in verband met de door hem aangenomen datering van Obadja, het perf. שְׁתִיתֶם vertaalt „wie ihr trinken werdet", en het dus blijkbaar als een perf. propheticum opvat, moet dit als niet wel mogelijk worden afgewezen. En zijn opvatting van het „drinken" kan daarom niet aanvaard worden, omdat het oordeel over Edom nog toekomstig is en bovendien niet op de tempelberg zal worden ten uitvoer gelegd, zoals reeds is opgemerkt. Overigens moet worden toegegeven dat er iets bevreemdends in ligt, wanneer een vergelijking wordt getrokken tussen de drinkgelagen der Edomieten en het drinken van de drinkbeker van Gods toorn door andere volken. Men zou de vergelijking beter begrijpen als er stond: gelijk gij Edomieten op de heilige tempelberg drinkgelagen hebt aangericht, zult gij een heel andere beker te drinken krijgen, de drinkbeker van Gods toorn. Maar dat staat er nu eenmaal niet. En al moge de vergelijking zoals ze hier geboden wordt ons vreemd aandoen, het is niet wel doenlijk een andere verklaring te vinden voor het „drinken", en daarom zullen we inderdaad aan de drinkgelagen der Edomieten moeten denken. Van deze drinkgelagen wordt in de overige Oud-Testamentische gegevens geen gewag gemaakt, maar de profeet Obadja, die zo nauwkeurig in vs 12—14 beschrijft wat de Edomieten hebben gedaan, heeft ongetwijfeld ook deze profane baldadigheid opgemerkt. Dat hier van het drinken van de drinkbeker van Gods toorn door alle volken wordt gesproken, zal te verklaren zijn uit een teruggrijpen op vs 15*a*; de gedachte van het oordeel dat over alle volken komt wordt weer opgevat en met nadere klemtoon belegd: ja, het is wel waarlijk zo, dat alle volken in het gericht

komen, en met herinnering aan Edoms baldadige handelwijze wordt het nu zo uitgedrukt: zoals gij, Edomieten, de beker van triomferend zingenot geledigd hebt op de tempelberg, zullen alle volken ook een beker te drinken krijgen, maar dan de beker van Gods brandende toorn!

Een verdere moeilijkheid levert het woord תמיד op. In de samenhang schijnt dat nogal slecht te passen, vooral omdat aan het slot van het vers gezegd wordt: *zij zullen worden als waren zij er nooit geweest:* hoe kunnen volken die er niet meer zijn nog voortdurend blijven drinken? Trouwens de tekst blijkt hier ook niet geheel zeker te zijn: vele Hebr. handschriften hebben סביב, en in de LXX vinden we de weergave van het woord door οἶνον, wat zou kunnen worden opgevat als vertaling van חֶמֶר, dat in Deut. 32 : 14 voorkomt, en waarvan KÖHLER als betekenis opgeeft: „(noch schäumender, gärender) Wein", „(still foaming, fermenting) wine". SELLIN zou dan חֶמֶר willen lezen, dat in het nieuw-Hebreeuws met de betekenis „wijn" voorkomt [1]). Voor hem is het geen bezwaar aan zulk een zeer laat woord te denken, omdat hij het slot van Obadja voor zeer jong houdt, zie blz. 39 v., doch daardoor rust zijn voorslag op een nogal wrakke grondslag. Nog verder gaande emendatie-pogingen zijn: חמתי „mijn gramschap" of את הכם מידי „de beker uit mijn hand" (zie BEWER ICC, blz. 43). Het is moeilijk tot een beslissing te komen. Voor PEROWNE, WADE en ook DEDEN is תמיד in het geheel geen bezwaar: zij zien, in verband met de opvatting dat het subject van שתיתם de Judeeërs zijn, hier de tegenstelling uitgedrukt tussen de tijdelijke kastijding van Juda en de voortdurende, blijvende bestraffing van de overige volken. EDELKOORT, NeThT 1946—47, blz. 285, zowel als NÖTSCHER prefereren de lezing סביב. EHRLICH in zijn *Randglossen* wil תמיד opvatten als „zonder uitzondering". Ook RUDOLPH, ZATW 1931, blz. 225, houdt zich aan תמיד. En zolang het niet mogelijk is een overtuigende oplossing te vinden zal het wel het veiligst zijn bij de gangbare lezing van de Hebreeuwse tekst te blijven. In het *zonder ophouden* zullen we dan niet zozeer hebben te zien dat alle volken op hun beurt de oordeelsbeker zullen moeten drinken (CASPARI), of dat door het voortdurend drinken van de volken de beurt niet meer aan Juda komt (HITZIG-STEINER, KEIL), maar veeleer, in verband met het feit dat de יום יהוה geen bepaald, concreet aanwijsbaar tijdstip is, dat er een voortdurende rechterlijk-straffende werkzaamheid Gods zich openbaart.

ולעו is een ἅπαξ, volgens KÖHLER perf. Qal van לעע II met de betekenis „schlürfen", „sip". In betrekking tot de drinkbeker van Gods toorn wil het dus zeggen: zwaar door Gods oordeel getroffen worden. Er is geen reden voor een conjecturale emendatie; noch ונעו (WELLHAUSEN) van נוע „wankelen", noch וּבֻלְּעוּ, Poe'al van בלע (BEWER ICC) met de betekenis „they shall be swallowed up", noch וְעָלוּ naar het Arabisch in de betekenis „wieder und wieder trinken" (RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225), noch וירדו „herunterkommen", met een beroep op de LXX καταβήσονται (ROBINSON). RICHTER meent, dat het niet nodig is een tweede verbum לעע of לוע aan te nemen; hij wil uitgaan van plaatsen als Job 6 : 3 en Spreuk. 20 : 25, waar KÖHLER de betekenis

[1]) Eigenlijk is het een bepaald soort minderwaardige wijn, die uit de overblijvende afval gefabriceerd wordt, uit ranken, pitten en schillen of uit weinig saprijke druiven, zie DALMAN, AuS IV, 371.

„unbedacht reden", „talk inconsiderately" opgeeft (de Nieuwe Vertaling Ned. Bijbelgenootschap heeft op beide plaatsen „ondoordacht spreken") en leidt daaruit als eigenlijke betekenis af „hin- und herschwanken", die hier zeer goed zou passen. Maar uit de kennelijke betekenis die de stam in Job 6 : 3 en Spreuk. 20 : 25 heeft kan men niet zonder meer tot zulk een betekenis als de eigenlijke concluderen. Dan zou men nog beter met HITZIG-STEINER kunnen denken aan „stammeln" als eigenlijke betekenis. Het is waar, dat de betekenis „slurpen" of „zwelgen" niet volkomen zeker is, maar aangezien we op deze wijze, zoals VAN HOONACKER zegt „un sens acceptable" krijgen, zal het wel het beste zijn ons daaraan te houden.

Het slot והיו כלוא היו letterlijk „zij zullen zijn als niet zijnde", drukt de volkomen vernietiging van hun volksbestaan uit. In de vertaling kan het expressieve van het dubbele היו niet goed bewaard blijven; het duidelijkst wordt de zin aldus weergegeven: *zij zullen worden als waren zij er nooit geweest.*

vs **10—16** In deze verzen wordt blootgelegd wat de reden is waarom Edom door het in vs 1—9 aangekondigde Goddelijk gericht getroffen wordt. Het is om geweldenarij en doodslag gepleegd jegens het broedervolk Jakob op het tijdstip dat dit door een overval van buitenlandse vijanden ontzettend zwaar getroffen werd: die trokken Israëls grondgebied binnen, namen de verdedigende troepen gevangen en veroverden Jeruzalem, waarover ze als een verworven buit het lot wierpen. Bij die gelegenheid gedroegen zich de Edomieten alsof ze in plaats van een broedervolk eveneens een vreemde natie waren; in plaats van te hulp te snellen hebben ze zich afzijdig gehouden. Ja erger: ze hebben over Juda's ondergang leedvermaak gevoeld, hun vreugde door een luide betuiging van blijdschap geuit; ook zijn ze mede het Israëlietisch grondgebied binnengedrongen om de katastrofe van nabij gade te slaan en deel te nemen aan de plundering; zelfs hebben ze de vluchtelingen opgewacht om ze te doden of aan de vijanden uit te leveren. Op zeer bewogen wijze wordt dit alles weergegeven in de rhetorische vorm van een reeks negatieve jussieven. En daarop volgt de herinnering aan de nabijheid van de openbaring der richtende werkzaamheid Gods in de „dag des HEEREN", die alle volken raakt; Edom behoeft zich dus niet in te beelden dat het na al wat het misdreven heeft zal vrij lopen. Integendeel, het zal volledige vergelding ontvangen en precies zo bejegend worden als het Juda bejegend heeft. En ten slotte wordt dan het feit dat alle volken de richtende werkzaamheid Gods zullen ervaren nog eens met nadruk naar voren gebracht: in het beeld van het drinken van de drinkbeker van Gods toorn wordt, in aansluiting aan de drinkgelagen die de Edomieten op de tempelberg hebben aangericht, daarvan opnieuw de verzekering gegeven — dat mag Edom zich voor gezegd houden. Zonder ophouden gaat dat drinken van de beker van Gods brandende toorn door, het drinken wordt een zwelgen, en het resultaat is dat er van die volken (ook van Edom) niets meer overblijft.

Ook dit stuk is een eenheid. Voor de verzen 11—15 wordt dit ook door ROBINSON toegestemd. Maar vs 10 is als de vooropgezette algemene aanduiding van Edoms ergerlijke handelwijze ten nauwste met het volgende verbonden, en vs 16 sluit zich in de herinnering aan het Goddelijk gericht over alle volken onmiddellijk bij vs 15 aan. RIDDERBOS neemt aan dat met vs 11

een nieuwe perikoop begint, welke doorloopt tot het einde van de profetie, maar in vs 15 hangt de idee der vergelding voor het gepleegde kwaad zo onlosmakelijk samen met de beschrijving van dat kwaad in vs 10—14 dat het beter is de nieuwe perikoop eerst bij vs 17 te laten aanvangen waar ook een geheel nieuw element in de profetie optreedt, nl. dat van het heil voor Sion.

Alvorens we nu overgaan tot de exegese van de heilsbelofte die in vs 17—21 aan Juda geboden wordt, zal het wenselijk zijn ons te bezinnen op de vraag naar de vervulling van de gerichtsaankondiging aan Edom. Naar de mening van Bic zou een dergelijke vraag niet gesteld moeten worden. In zijn studie beschouwt hij het gehele boek als „ahistorisch"; noch van een katastrofe voor Jakob noch van een gericht over Edom, noch van een latere triomf van Jakob over Edom zou realiter sprake zijn; hij ziet het als een „liturgisch erweitertes Thronbesteigungsfestorakel" (blz. 16). Maar, dergelijke hyperkritiek terzijde latend, zullen wij de vraag naar de vervulling serieus onder de ogen moeten zien. Aangezien het ons gebleken is, dat Edoms vergrijp jegens het broedervolk, waarom het met zulk een vernietigend gericht bedreigd wordt, bestaat in de houding die het in 586 voor Chr. bij Jeruzalems verovering door de Chaldeeën heeft aangenomen, zijn er een tweetal conclusiën te trekken. Ten eerste, dat het hier geprofeteerde oordeel, omdat Obadja de bewoordingen van Jeremia's profetie (Jer. 49 : 7—22) gedeeltelijk heeft overgenomen of vrij heeft nagevolgd, wel hetzelfde moet zijn als waarop Jeremia doelt. En ten tweede, dat dit oordeel wel in zeker rapport zal moeten staan met de historische omstandigheden zoals zich die kort na het jaar 586 hebben ontwikkeld. Er is goede reden om aan te nemen dat de vijand die volgens Jeremia het oordeel aan Edom zal voltrekken de Chaldese macht onder Nebukadnezar is (men zie *De profeet Jeremia*, Tweede deel², Kampen 1954, blz. 249 v.). Weliswaar hebben wij uit ongewijde bronnen geen enkel bericht omtrent een optreden van de Chaldeeën tegen Edom, maar uit Mal. 1 : 2 vv. mag worden afgeleid, dat zulk een optreden inderdaad heeft plaats gehad. Daar toch is sprake van een verschrikkelijke verwoesting die Edoms gebied heeft getroffen en waarvan het zich niet, zoals Jakob, heeft kunnen herstellen. Daarin komt uit hoe God „Jakob heeft liefgehad, maar Ezau heeft gehaat". Ongetwijfeld zijn er verschillende meningen over de vraag waardoor deze verwoesting zou veroorzaakt zijn: sommigen denken aan het gevolg van de oorlogen tussen Egypte en Perzië, anderen aan het resultaat van het opdringen der Nabatese Arabieren. Maar de vergelijking tussen het herstelde Jakob en het onherstelbaar verwoeste Edom noopt er toe te denken aan een ramp die beide in dezelfde periode en door dezelfde oorzaak getroffen heeft. Anders zou het aan Edoms lot ontleende bewijs voor Gods liefde tot Jakob weinig doeltreffend geweest zijn: de murmurerende Joden hadden met enig recht kunnen zeggen: Edom heeft na Jeruzalems verwoesting nog lange tijd ongestoord voortbestaan en is eerst veel later door een zware ramp getroffen, zodat het dus boven Jakob is bevoorrecht geweest. Dat er van een krijgstocht van Nebukadnezar tegen Edom geen sprake zou kunnen geweest zijn omdat de Edomieten in 586 aan diens kant stonden, is geen geldige tegeninstantie: er zijn in de historie voorbeelden genoeg van bondgenoten die na korte tijd met elkaar in heftig

conflict geraakten. Hebben we aan Nebukadnezar te denken, dan verklaart zich ook zeer gemakkelijk de medewerking van „volken" (vs 1): dit ziet op het bonte, uit velerlei natiën samengestelde leger van deze vorst (men vergelijke ook Jer. 1 : 15; 25 : 9). En dat Edom zich van de door hem toegebrachte slag niet heeft kunnen herstellen (vgl. Mal. 1 : 3, 4), zodat het tot een hoogst onbeduidende plaats onder de natiën is teruggebracht (vs 2), en het er mee gegaan is als bij een wijnoogst zonder nalezingen (vs 5), ja volkomen is teniet gegaan (vs 9, 10), zal verder het gevolg geweest zijn van het optreden der Nabatese Arabieren die zich in de eerste helft van de vijfde eeuw voor Chr. in het gebied van Edom hebben genesteld. Zodoende zijn de Edomieten er niet in geslaagd weer een zelfstandig rijk van enige betekenis te worden (gelijk met Jakob na de terugkeer uit de ballingschap, zij het ook in bescheiden mate, wel het geval geweest is).

Sions herstel en triomf over Edom

vs 17—21 *Maar op de berg Sion zal ontkoming zijn, ja die zal (weer)*
een heiligdom wezen, en het huis van Jakob zal zijn bezittingen weer bezitten.
[18] *Ook zal het huis van Jakob een vuur zijn en het huis van Jozef een vlam,*
maar het huis van Ezau als stoppels: zij zullen hen in brand steken en ver-
teren, en van het huis van Ezau zal niemand ontkomen — want de HEERE
heeft het gesproken. [19] *Dan zal het Zuiderland het gebergte van Ezau in bezit*
nemen, en de Laagte het land der Filistijnen; het Bergland zal Efraim en
het veld van Samaria in bezit nemen, en Benjamin Gilead; [20] *ja de ballingen*
... der Israëlieten die zich bij de Kanaänieten bevinden tot aan Zarfath, en
de ballingen van Jeruzalem die zich in Sefarad bevinden zullen de steden van
het Zuiden in bezit nemen. [21] *En verlossers zullen de berg Sion bestijgen om*
over het gebergte van Ezau gericht te oefenen; en het koningschap zal zijn
aan de HEERE.

17 De ו waarmee dit vers en dus de slotperikoop begint moet adversatieve strekking hebben. In tegenstelling met het vernietigend oordeel Gods dat over alle volken en zeer speciaal over Edom gaat wordt nu voor Sion heil geprofeteerd. Dat heil wordt getypeerd met het woord פליטה, van de stam פלט met de betekenis „entkommen", „escape" (KÖHLER); het kan zowel aanduiden concreet „wat ontkomen is" (KÖHLER: „Entronnenes", „what, who escaped") alsook het abstractum „ontkoming" (KÖHLER „Entrinnen, Errettung", „escape"). Hoewel volgens BDB de eerste betekenis, met uitzondering van slechts een tweetal plaatsen (Gen. 45 : 7 en Jer. 25 : 35), overal, en dus ook hier, als waarschijnlijk moet worden aangenomen, is dit volgens KÖHLER niet het geval; en met de meerderheid der exegeten moet op deze plaats aan het abstractum worden gedacht. En dan geeft het gebruik van deze term duidelijk te kennen, dat het gaat om Israëls bevrijding van de rampspoed waarover Edom zich juist zo had verheugd. Dat deze ontkoming zal zijn בהר ציון leert, dat het uit zijn land weggevoerde volk weer naar de vaderlijke erve zal terugkeren.

Het gezegde herinnert aan Joël 3 : 5 (SV 2 : 32); waarbij evenwel moet

worden opgemerkt, dat daar behalve בהר ציון ook nog staat ובירושלם. Of Obadja op Joël teruggaat, dan wel omgekeerd, is bij vergelijking van de zegswijzen niet uit te maken; men zie wat is opgemerkt in de Inleiding op blz. 10. Dat de toevoeging in Joël כאשר אמר יהוה beslissend zou zijn voor de prioriteit van Obadja, zoals KEIL, VON ORELLI, ISOPESCUL WZKM 1913, blz. 159—161, en THEIS, *Die Weissagung des Abdias* menen, kan niet met goede grond worden staande gehouden. Terecht wijst J. H. KRITZINGER, *Die Profesie van Joël*, Amsterdam 1935, blz. 100 er op, dat voor het vaststellen van de strekking dezer woorden eerst op andere gronden zou moeten worden uitgemaakt wie van de beide profeten de oudste is; en ten aanzien van Joël is het nog altijd niet mogelijk diens datering met beslistheid te bepalen (zie mijn *Oud-Testamentische Kanoniek*, Kampen 1952, blz. 251—254).

Van והיה קדש is subject הר ציון. Hiermee wordt herinnerd aan de vroegere toestand toen de tempel nog niet vernield was. Die toestand zal terugkeren, er zal een nieuwe tempel worden gebouwd, en zo zal de Sion opnieuw קדש worden, het heiligdom Gods. In de vertaling is het daarom duidelijkheidshalve gewenst het woord „weer" tussen haakjes in te lassen. De woorden met DEDEN als een glosse te elimineren is niet verantwoord.

In de slotclausule vraagt onze bizondere aandacht het woord מורשיהם. Het substantivum מורש dat behalve hier alleen nog in Jes. 14 : 23 voorkomt betekent „Besitztum", „possession" (KÖHLER). Vaker komt voor מורשה met dezelfde betekenis (bv. Ex. 6 : 8 [SV vs 7]; Deut. 33 : 4; Ezech. 33 : 24). Velen willen op grond van de LXX καὶ κατακληρονομήσουσιν ὁ οἶκος Ἰακὼβ τοὺς κατακληρονομήσαντας αὐτούς (zo ook de Vulgata) lezen מֹורִישֵׁיהֶם; het object zouden dan zijn Jakobs vijanden, en de strekking zou wezen, dat de Israëlieten het gebied van hen die hen uit hun gebied hebben weggevoerd zouden in bezit krijgen. Zo HITZIG-STEINER, G. A. SMITH, VAN HOONACKER, DUHM, BEWER, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 225, ROBINSON, NÖTSCHER, vgl. ook BH. Maar er is geen voldoende reden de vocalisatie van de LXX de juiste te achten. In vs 19, 20 is sprake van gebiedsuitbreiding van de zijde der Israëlieten, en het is niet anders dan logisch dat daaraan een herkrijging van het eigen gebied voorafgaat. Ten onrechte menen KEIL en THEIS dat het suff. 3 p. mannel. meerv. betrekking heeft op de heidense volken; het is het meest natuurlijk het te laten terugslaan op het onmiddellijk voorafgaande בית יעקב (het meervoudig suffix is gebezigd omdat בית יעקב een collectivum is), en het is zeer onwaarschijnlijk dat het daar over heen zou teruggrijpen op de heidense volken die in vs 15 en 16 genoemd zijn. Uitdrukkelijk wordt dus verkondigd dat Israël het land der vaderen waaruit het in ballingschap is weggevoerd weer zal terugkrijgen. Voor het verb. ירש in de zin van „weder bezitten" zie men ook Deut. 30 : 5 en Jer. 30 : 3.

18 In dit vers is klaarblijkelijk sprake van een vernietigende slag die het teruggekeerde Israël zal toebrengen aan Edom. De antithese tussen „vuur" en „vlam" enerzijds en „stoppels" (קש singularis generaliserend, GES-K § 123 *b*, JOÜON *Gr* § 135 *c*) anderzijds, waarbij men in het oog heeft te houden dat stoppels zeer snel verbranden, vereist geen nadere toelichting. Moet men in dit verband in *het huis van Jakob* en *het huis van Jozef* twee verschillende grootheden zien? Dat is wel de mening van de meeste uitleggers; zij zien er

aanduidingen in van Juda en de Tien Stammen. Toch geloof ik niet dat zij juist is. *Huis van Jakob* en *huis van Jozef* beantwoorden parallelistisch aan elkaar evenals *vuur* en *vlam*; met beide termen wordt ongetwijfeld een en dezelfde grootheid aangeduid, zoals bv. ook „Jakob" en „Israël" doelen op dezelfde grootheid in plaatsen als Jes. 40 : 27; 41 : 8; 42 : 24; 43 : 1; 44 : 1; 46 : 3; 48 : 12 enz. Het uit de ballingschap terugkerende volk wordt als een e e n h e i d gedacht, en kan daarom even zo goed Jakob als Israël, of ook, zoals hier, Jozef worden genoemd. In deze geest oordelen ook HITZIG-STEINER, PEROWNE en ROBINSON. Wanneer de laatste hierin een symptoom van een zeer late tijd ziet, moet daartegenover gewezen worden bv. op Jer. 30 en 31, waar met gebruikmaking van de namen Jakob en Israël, en ook van Juda en Efraim, de Goddelijke belofte van herstel aan het gehele volk als een e e n h e i d geschonken wordt (men zie daarover mijn *Het herstel van Israël volgens het Oude Testament*, Kampen, blz. 108—110).

Voor דלק met de praep. ב geeft KÖHLER de betekenis „in Brand setzen", „set ablaze". Dat in בהם het suff. 3 pers. meervoud wordt gebruikt is natuurlijk omdat *het huis van Ezau* een collectivum is, vgl. ook bij vs 6. Daarom ook ואכלום.

Dat er *van het huis van Ezau niemand zal ontkomen* moet niet in volstrektletterlijke zin worden verstaan. Zo staat ook in vs 9 *opdat alle man uit het gebergte van Ezau worde uitgeroeid.* Wanneer dat in de meest absolute zin moest worden opgevat zou er geen enkele Edomiet meer zijn overgebleven, waaraan het herstelde Jakob zou hebben kunnen doen wat hier in vs 18 gezegd wordt. Het spreekt vanzelf, dat dergelijke zegswijzen een ietwat hyperbolisch karakter dragen.

De toevoeging *want de HEERE heeft het gesproken* dient om aan het gezegde kracht bij te zetten: de profetie zal ongetwijfeld in vervulling gaan, omdat ze niet het woord is van een mens, maar van Jahwe.

19 is een vers dat aan de commentatoren nogal wat moeilijkheden heeft bereid. Wanneer wij de Masoretische tekst nemen, zoals die ons is overgeleverd, is het onmiskenbaar dat in de eerste helft הנגב en השפלה subjecten zijn bij het verbum וירשו, ongetwijfeld aansluitend op וירשו in vs 17. Objecten bij dat verbum, met de nota accusativi את zijn dan הר עשו en פלשתים. In de tweede helft krijgen we weer hetzelfde verbum וירשו zonder uitgedrukt subject maar met een dubbel object, te weten את שדה אפרים ואת שדה שמרון. Daarna volgen dan nog de woorden ובנימן את הגלעד waarin we geen verbum hebben, maar de nota accusativi את bewijst dat הגלעד object moet zijn, hetgeen weer doet vermoeden dat בנימך subject zal wezen van een verzwegen werkwoord. Het ligt voor de hand dat dit werkwoord hetzelfde ירשו moet zijn dat wij in het voorafgaande vinden. De vertaling zou dan moeten luiden: „Dan zal het Zuiderland het gebergte van Ezau in bezit nemen, en de Laagte het land der Filistijnen; zij zullen in bezit nemen het veld van Efraim en het veld van Samaria, en Benjamin (zal in bezit nemen) Gilead". Hierbij staat men voor de vraag, wie voor het subject in het eerste gedeelte van de tweede helft te houden zijn. Zijn dat de bewoners van het Zuiderland of van de Laagte? of beide tezamen? Of zijn het, zoals bv. PEROWNE heeft gesuggereerd, de overige mensen van de stam Juda, dan wel, gelijk HALÉVY, RS 1907, blz. 177 meent,

בית יוסף? Men gevoelt aanstonds dat hier een hiaat is in de opzet van het vers, en dat heeft velen er toe gebracht aan tekstcorruptie te denken. Een nogal krasse ingreep is dat men de objecten uit de eerste helft als glossen schrapt, en in de tweede helft de woorden את שׂדה שמרון ובנימן eveneens uit de tekst verwijdert. Men neemt dan als subject van וירשׁו hetzelfde wat we in vs 17 hebben, nl. בית יעקב; en de vertaling wordt nu: „Ja, zij zullen in bezit nemen het Zuiderland en de Laagte; zij zullen in bezit nemen het veld van Efraim en Gilead". Tot deze ingreep is de stoot gegeven door WELLHAUSEN, en hij heeft bij verschillende verklaarders gehoor gevonden, laatstelijk bij SELLIN. Maar voor anderen is deze ingreep te kras. Zelfs DUHM wil liever niet zo ver gaan, hij laat de MT zoveel mogelijk intact, maar blijft er aan vasthouden dat het subject van וירשׁו te zoeken is in בית יעקב van vs 17; al het overige is dan object, waarbij hij את wil verstaan als „mitsamt"; in de tweede helft brengt hij echter twee meer bescheiden correcties aan: in plaats van את שׂדה אפרים ואת leest hij הר אפרים את, en in plaats van בנימן zet hij בני עמון. BEWER die in ICC ook de tekst grotendeels wil handhaven ziet in de aangevochten bestanddelen glossen van de auteur zelf, waarbij את de betekenis heeft van „te weten", „namelijk"; alleen neemt hij DUHM's correctie over, en geeft nu de volgende vertaling: „and they shall possess the Negeb, i. e. Mount Esau, and the Shephelah, i. e. the Philistines, and they shall possess Mount Ephraïm, i. e. the fields of Samaria, and the Ammonites, i. e. Gilead." In de *Twelve Prophets* aanvaardt hij echter de emendatie van WELLHAUSEN, waarbij hij dan bovendien de gehele tweede helft van het vers als een interpolatie elimineert. Iets verder gaat VAN HOONACKER, die eveneens aan verklarende toevoegingen van de auteur denkt en את weergeeft door „c'est à dire", maar die vóór אפרים het eerste את שׂדה en vóór het tweede את שׂדה de ו weglaat, en in plaats van ובנימן leest ועבר הירדן. ROBINSON leest in plaats van שׂדה אפרים met DUHM הר אפרים en verplaatst de ו voor het tweede את שׂדה zo, dat die vóór את הגלעד komt te staan. Overigens meent ook hij dat de tekst een paar „sekundäre Zusätze" bevat. Als zodanig ziet hij הר עשׂו en שׂדה שמרון ובנימן. RUDOLPH ZATW 1931, blz. 226, die de beide emendaties van DUHM aanvaardt, ziet zowel הר עשׂו en פלשׁתים alsook בני עמון als glossen, maar handhaaft nadrukkelijk de originaliteit van ואת שׂדה שמרון. EDELKOORT, NeThT 1946—47, blz. 287 wil in de tweede helft van het vers alleen overhouden אפרים verbonden met ובנימן als subject, en את הגלעד als object. NÖTSCHER geeft alleen הר עשׂו en פלשׁתים prijs, maar wil verder de gehele tekst ongeëmendeerd laten, slechts met deze kleine uitzondering dat hij vóór את הגלעד nog een ו wil inlassen. Al bizonder vrij gaat RICHTER met de tekst om: hij haalt uit vs 21 de woorden לשׁפט את הר עשׂו om daarvan met toevoeging van een zinsdeel dat nergens in de overgeleverde tekst te vinden is (ובאו בני יעקב ובני יוסף) een inleiding tot het in vs 19 gezegde te vormen; hij wil dan de overgang maken door in plaats van de ו aan het begin van vs 19 de conjunctie כי te lezen, laat in de eerste helft הר עשׂו en פלשׁתים vervallen, om daarmee uit de tweede regel שׂדה אפרים en שׂדה שמרון te combineren, waarop een nieuwe tweede regel gevormd wordt met behulp van de beide elementen die hij uit de eerste regel heeft laten vervallen en het slot van de tweede regel: ובנימן את הגלעד, terwijl als nieuwe subjecten daar הנגב en השפלה worden geïntroduceerd. Op deze wijze krijgt hij de volgende tekst:

ובאו בני יעקב ובני יוסף לשפט את הר עשו
כי ירשו את הנגב ואת השפלה ואת שדה אפרים ואת שדה שמרון
וירשו הנגב את הר עשו והשפלה את פלשתים ובנימן את הגלעד

waarvan de vertaling luidt: „Dann werden die Söhne Jakobs und Josephs kommen, das Gebirge Esaus zu beherrschen. Denn sie werden in Besitz nehmen das Südland und die Niederung, das Gefilde Ephraims und Samariens. Das Südland wiederum wird erobern das Gebirge Esaus, die Niederung aber das Philisterland, und Benjamin Gilead."

Men kan bewondering hebben voor al het vernuft dat in deze verschillende opvattingen is ten toon gespreid, maar wetenschappelijke overtuigingskracht bezitten zij niet. Zal men daarom de MT met Keil en Ridderbos onveranderd als de juiste oorspronkelijke tekst moeten aanvaarden? Misschien zou men dat, ondanks het bezwaar van het hiaat in de opzet bij het begin van de tweede helft, moeten doen, als er niet een gegronde aanleiding bestond om daar een kleine wijziging in de Hebreeuwse tekst aan te brengen, waardoor dit bezwaar volledig wordt uit de weg geruimd. Onder de voorgeslagen verbeteringen is er namelijk een, die niet op louter subjectief inzicht rust, maar steun vindt in de LXX. Deze vertaalt namelijk het begin van de tweede helft aldus: καὶ κατακληρονομήσουσι τὸ ὄρος Ἐφραΐμ. Hierop hebben Duhm en degenen die hem daarin volgden zich gebaseerd voor de lezing הר אפרים in plaats van שדה אפרים. En dat er in de oorspronkelijke tekst een woord הר gestaan moet hebben beveelt zich sterk aan door de volgende overweging. We vinden in het vers genoemd drie onderdelen van het voormalige koninkrijk Juda: het Zuiderland, de Laagte en Benjamin. Wanneer we nu andere plaatsen uit de geschriften der profeten vergelijken, dan zien we dat naast deze drie meermalen een vierde wordt genoemd, nl. ההר, het Gebergte, het bergland dat de kern van Juda vormde. Men zie Jer. 33 : 13, waar we vinden ההר, השפלה, הנגב en ארץ בנימן; zo ook Jer. 17 : 26 en 32 : 44. Het is dus alleszins aannemelijk dat hier eveneens oorspronkelijk, behalve de drie delen welke nog duidelijk in de tekst zijn vermeld, nog ההר, het Gebergte, zijn plaats heeft gehad. De LXX heeft vermoedelijk de bedoeling niet goed begrepen en ההר als object opgevat; dit kan dan in een later stadium aan het volgende שדה door assimilatie zijn gelijk gemaakt. Nemen wij nu aan dat de oorspronkelijke tekst, met verplaatsing van de nota accusativi, aldus geluid heeft: וירשו ההר את אפרים ואת שדה שמרון, dan is alle moeilijkheid verdwenen; we hebben als vier subjecten van het tweemaal herhaalde ירשו het Zuiderland, de Laagte, het Bergland en Benjamin; en als de vier objecten: het gebergte van Ezau, het land der Filistijnen, Efraim met het veld van Samaria, en Gilead. En hiermee wordt getekend hoe als gevolg van en in aansluiting aan de zegepraal over Edom waarvan in vs 18 werd gewag gemaakt, een aanmerkelijke gebiedsuitbreiding zal plaats hebben, en wel in dezer voege, dat elk van de vier voornaamste bestanddelen van Juda een gebied toevalt, dat daaraan geografisch het naast gelegen is. Het Zuiderland legt de hand op Ezau's gebergte, in Zuid-Oostelijke richting; de Laagte, meer naar het Westen gelegen, verovert het gebied der Filistijnen, daaraan grenzend langs de kust van de Middellandse Zee; het Bergland, het midden van Juda vormend, richt zich naar het Noorden, naar het voormalig gebied der Tien Stammen (Efraim en Samaria); en Benjamin,

in de Noord-Oostelijke uithoek tegen het eigenlijke stamgebied van Juda aanleunend, overschrijdt de Jordaan en maakt zich meester van Gilead. Deze oplossing, afkomstig van EWALD, wordt ook aanvaard door VON ORELLI, G. A. SMITH, WADE; gedeeltelijk eveneens door THEIS, die ההר vóór את שׂדה אפרים plaatst en ואת שׂדה שׁמרון (zonder enige gegronde reden) weglaat.

20 Dit vers stelt de uitlegging voor nog meer en ernstiger moeilijkheden dan het vorige. De constructie is niet doorzichtig. In de tweede helft is zij wel duidelijk: וגלת ירושׁלם אשׁר בספרד is in zijn geheel subject; גלת ירושׁלם wordt daarbij nader bepaald door de relatieve bijzin (zoals zo menigmaal zonder het verb. היה) אשׁר בספרד; het praedicaat is ירשׁו (meervoud omdat het subj. גלת een collectivum is), en het object, aangeduid met de nota accusativi is את ערי הנגב. Maar in de eerste helft ontbreekt enig praedicaat, en dit doet verschillende vragen rijzen: moet er een praedicaat worden bijgedacht, en zo ja welk is dat? wat is dan het subject? en wat is het object? Of moet er geen praedicaat bijgedacht worden en is wellicht het gehele eerste gedeelte als een eerste subject te beschouwen bij het verb. ירשׁו uit de tweede helft? De overgrote meerderheid der verklaarders neemt aan dat men er een praedicaat bij moet denken; als subject wordt daarbij beschouwd וגלת החל הזה לבני ישׂראל met als niet uitgedrukt praedicaat ירשׁו, terwijl het object wordt gevormd door אשׁר כנענים עד צרפת. Toch heeft de andere mogelijkheid, dat wij met een uit twee delen samengesteld subject te doen hebben waarbij het praedicaat ירשׁו uit de tweede helft van het vers behoort, een belangrijk gegeven in haar voordeel: het tweemaal gebezigde גלת schijnt er wel op te wijzen dat we met twee parallel lopende zinsdelen te maken hebben, en dan spreekt het parallelisme zeer ten gunste van een gelijke interpretatie van אשׁר כנענים en אשׁר בספרד; is het laatste buiten kijf een relatieve bijzin, dan moet er alles voor te zeggen zijn om ook in het eerste zulk een relatieve bijzin te zien. Wel kan men hiertegen inbrengen dat het bezwaarlijk is אשׁר כנענים te houden voor een zuivere parallel van אשׁר בסרד omdat vóór כנענים de praep. ב ontbreekt. Maar men kan daartegenover stellen, dat bij de opvatting van אשׁר כנענים als object de moeilijkheid ontstaat dat dan vóór אשׁר de nota accusativi את ontbreekt, die, wanneer het object een relatieve zin is, eigenlijk niet ontbreken kan. Voor deze moeilijkheid zoeken sommigen een oplossing door in plaats van אשׁר te lezen ארץ; zij beroepen zich voor deze lezing op de LXX, die heeft γῆ τῶν Χαναναίων. Daaruit volgt evenwel nog niet dat de LXX inderdaad ארץ gelezen heeft, duidelijk is alleen dat zij אשׁר כנענים als „het gebied der Kanaänieten" heeft verstaan. Bovendien is bij haar γῆ τῶν Χαναναίων nominativus en dus geen object. En derhalve is het nog niet gerechtvaardigd met G. A. SMITH, DUHM en RUDOLPH ZATW 1931, blz. 226 ארץ voor de oorspronkelijke lezing te houden. Er is trouwens ook nog wel bezwaar tegen אשׁר כנענים op te vatten als „het gebied der Kanaänieten", zoals in elk geval zou moeten geschieden indien het als object verstaan wordt: in het vorige vers wordt een dergelijk begrip op een andere en juistere wijze uitgedrukt (in את פלשׁתים); zoals het hier staat zou dan evengoed als bij de andere opvatting een praep. ontbreken, hier de ל. Een andere manier om van het lastige אשׁר af te komen is, dat men het emendeert in ירשׁו (vgl. BH²) of in תרשׁ (zo PROCKSCH in BH³), waarmee men ook een praedicaat krijgt in de eerste helft. Doch deze emen-

datie die in het geheel niet op enig uitwendig getuige steunt is moeilijk te aanvaarden. Nog verder gaande tekstwijzigingen waarbij men òf יירשו ארץ (zo bv. ROBINSON) òf יירשו ערי (SELLIN) leest, zijn uit de aard der zaak nog minder acceptabel. We staan hier kennelijk voor het feit, dat de constructie in elk geval een zekere gewrongenheid vertoont, maar van de twee mogelijkheden blijft dan toch die, dat het gehele eerste deel van het vers als subject nevens het volgende גלת ירושלם wordt opgevat, een opvatting reeds door RASJI voorgestaan, de meeste waarschijnlijkheid behouden (zo ook PEROWNE).

Een andere vraag raakt de verhouding van de בני ישראל tot ירושלם: staan deze beide antithetisch tegenover elkaar of vormen zij een synthese? Verschillende commentatoren zijn van oordeel dat het eerste het geval is, zij zien in de בני ישראל de Tien Stammen en in ירושלם Juda (zo MARTI, VAN HOONACKER, HORTON, BEWER, SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 226, ROBINSON, NÖTSCHER, RIDDERBOS, GOLDMAN, DEDEN). DUHM elimineert iedere mogelijkheid om hier een tegenstelling te zien door in plaats van ירושלם te lezen ישראל en THEIS door, omgekeerd, לבני ישראל weg te laten. VON ORELLI denkt slechts aan twee verschillende groepen van gevangenen: die buiten de stad uit het strijdende leger, en die binnen de stad zelf gevangen gemaakt zijn. Aan een tegenstelling tussen de Tien Stammen en Juda is moeilijk te denken, omdat, indien deze bedoeld ware, allicht in plaats van Jeruzalem de naam Juda zou zijn gebruikt. Van zulk een tegenstelling willen ook KEIL en PEROWNE niet weten. Voor zover aan enig verschil is te denken, schijnt het wel het meest aannemelijk onder de בני ישראל de totaliteit van het volk te verstaan, in dezelfde geest waarin vs 18 van Jakob en Jozef spreekt, terwijl ירושלם ziet op het hart, het centrum van het geheel, als pars pro toto. In wezen hebben echter beide termen dezelfde bedoeling; het gaat over de in gevangenschap weggevoerde Judeeërs.

Alsnu tot verdere details komende moeten we ons eerst bezig houden met de woorden החל הזה. Hierin ligt een moeilijkheid waarvoor tot dusverre nog geen redelijke oplossing gevonden is, en waarvoor ook de mogelijkheid dat die zal kunnen gevonden worden na al de vergeefse pogingen die er gedaan zijn niet zeer groot schijnt. Aan חל heeft de LXX de betekenis ἀρχή gegeven, evenals ook enkele rabbijnen. Lexicologisch kan dit niet onmogelijk geacht worden, men kan het in verband brengen met de stam חלל die in Hiph. „beginnen" kan betekenen. Maar zakelijk is met deze betekenis niet veel aan te vangen. Aquila heeft εὐπόρια, Symmachus en Theodotion δύναμις, de Vulgata „exercitus". Deze drie oude vertalingen hebben klaarblijkelijk gedacht aan חיל dat zowel „kracht", „have" als „strijdmacht" betekenen kan. Daar het hier defective geschreven is (zonder י) zou het woord dan in statu constructo moeten staan, wat met het oog op het volgende הזה onmogelijk is. Dan blijft nog de mogelijkheid over dat we te doen zouden hebben met het woord חֵיל, dat in statu absoluto wel defective geschreven kan worden en waarvoor KÖHLER (met vraagtekens) de betekenis geeft van „Ringmauer", „Wallgraben", „rampart", „moat"; waaraan in dit verband echter ook al geen draaglijke zin te geven is. EWALD heeft חֵל willen houden voor een andere vorm van חוֹל „zand", en het dan geïnterpreteerd als „Küste", een opvatting die al heel weinig waarschijnlijkheid heeft. HALÉVY RS 1907, blz. 178, emendeert חל in תל, en denkt aan

een van de koloniën van ballingen in Babylonië, vergelijkbaar met Tel Abib (Ezech. 3 : 15), waarbij het demonstrativum הזה dan betrekking zou hebben op de kolonie waartoe de profeet zelf behoorde; wat nog minder aanbevelenswaardig is. VAN HOONACKER wil, met een gewijzigde verdeling van de consonanten, lezen זה הַחֲלָה; in החלה ziet hij dan het part. van חול, gebruikt in de zin „afwachten" (als in Gen. 8 : 10 en Richt. 3 : 25): „les captifs qui sont dans l'attente"; זה zou dan de zin hebben van „d'un côté", waarop dan echter een tweede זה zou moeten volgen, in plaats daarvan zou echter de profeet het woord גלת weer hebben herhaald. Vooral dit laatste doet aan de waarschijnlijkheid van deze opvatting twijfelen. DUHM, gevolgd door BEWER, SELLIN, RUDOLPH ZATW 1931, blz. 226, BLEEKER, ROBINSON, NÖTSCHER en DEDEN, leest חלח, de naam van een der plaatsen waarheen volgens 2 Kon. 17 : 6 de ballingen der Tien Stammen zijn gevoerd. Dit hangt dan ook weer samen met de mening dat in onze tekst van twee groepen ballingen sprake is, uit de Tien Stammen en uit Juda, zie hierboven. Een zeer interessante gissing is geopperd door RIESSLER. Deze wil lezen זֶה הֲחָלָה en ziet daarin een randglosse, betrekking hebbende op de schrijfwijze van het woord גלת: „dit is zwak" d. w. z. defective geschreven; en metterdaad is dit de enige plaats waar dit woord defective geschreven is. Hoe plausibel deze opvatting op het eerste gezicht ook moge lijken, ze stuit ten slotte af op het feit dat er vóór בני ישראל een ל staat; deze praep. bewijst dat er tussen deze woorden en גלת oorspronkelijk toch wel iets gestaan moet hebben: als we daarmee vergelijken het volgende גלת ירושלם kunnen wij ons aan de indruk niet onttrekken dat de ל alleen verklaarbaar is doordat er tussen גלת en בני ישראל nog iets in de originele tekst gestaan heeft. Maar wat? Dat החל הזה zelf origineel is, is eigenlijk niet aan te nemen. En daarom schijnt geen andere conclusie dan die van een *non liquet* mogelijk. Ik ben geneigd met NOWACK en MARTI aan te nemen dat de tekst op dit punt zo corrupt is dat het ons niet mogelijk is (resp. nog niet mogelijk is) met enige evidentie te bepalen wat er in werkelijkheid gestaan heeft. In de vertaling heb ik hier dan ook een lacune gelaten. RIDDERBOS laat ook de woorden החל הזה weg, terwijl hij in de erbij geplaatste noot blijk geeft nog het meeste voor de gissing van RIESSLER te gevoelen.

In de relatieve bijzin אשר כנענים עד צרפת trekt onze aandacht de vermelding van Sarfath, bekend uit 1 Kon. 17 : 10 vv., in het N. T. (Luk. 4 : 26) Σάρεπτα, tegenwoordig Sarafend, ten Zuiden van Sidon gelegen. Waarom juist deze plaats wordt genoemd en niet bij voorbeeld Tyrus of Sidon is ons niet duidelijk. Wel blijkt er uit dat met de aanduiding כנענים het gebied der Phoeniciërs wordt bedoeld. Dat ook in dat gebied Israëlietische ballingen aangetroffen werden hangt samen met de antieke wijze van oorlogvoering, waarbij krijgsgevangenen als slaven werden verkocht. Het is zeker geen wonder dat de belangrijke handelslieden der oudheid, de Phoeniciërs, daarbij een belangrijke rol hebben gespeeld. Zo wordt onder de velerhande koopwaar waarin Tyrus handel dreef in Ezech. 27 : 13 ook genoemd נפש אדם. En op verschillende andere plaatsen in de profetie wordt gewag gemaakt van een terugkeer der weggevoerden מים (Jes. 49 : 12; Hos. 11 : 10).

Waar de plaats (of streek) ספרד te zoeken is, die in de tweede relatieve bijzin wordt genoemd, is niet met enige zekerheid te zeggen. Daarover zijn

heel wat verschillende verklaringen ten beste gegeven, reeds van de oudste tijden af, zoals in de LXX 'Εφραθά (misschien ontstaan uit ἐν σεφαράδ); in de Pesjitto en Targoem en bij de latere Joodse geleerden: Spanje (vanwaar de naam ספרדים voor de Spanjaarden, vooral ook gebruikt om de Spaanse Joden te onderscheiden van hun Duitse volksgenoten, de אשכנזים, en zo eveneens ter aanduiding van de Spaanse tegenover de Duitse handschriften van het O.T.); in de Vulgata „in Bosphoro". In de latere tijd heeft men meer serieuze pogingen gedaan om met behulp van linguïstische en geografische gegevens ספרד nader te bepalen. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*[2], Giessen 1883, blz. 445—447 bracht de naam in verband met *Sjaparda*, dat in de inscripties van Sargon voorkomt en een landschap in het Zuid-Westen van Medië aanduidt, vgl. ook RIEHM, HWBA s. v. *Sepharad* (overgenomen o. a. door G. A. SMITH). Volgens JOHN GRAY is ספרד (op het voetspoor van NAHUM SLOUSCHZ, *Travels in North Africa*, 1927, blz. 69) te identificeren met *Hesperides* in de nabijheid van Benghazi, ZATW 1953, blz. 57—59. Hij denkt dan aan een Joodse kolonie die door Ptolemaeus Lagi naar Cyrenaica zou zijn overgebracht. Maar eerder denkt men aan *Çparda* uit Perzische spijker-inscripties, waarmee een landstreek in Klein-Azië in de omgeving van Bithynië en Galatië, mogelijk ook geheel Klein-Azië kan bedoeld zijn (zie HUGO WINCKLER, *Altorientalische Forschungen* II[e] Reihe Bd III, blz. 430, SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*[3], Berlin 1903, blz. 301), een opvatting die ook bij VON ORELLI, MARTI en SELLIN instemming vindt; wellicht kan daarmee ook de stad Sardes aangeduid zijn (zo PUSEY en ook THEIS). In elk geval schijnt het nog wel het meeste voor zich te hebben om in ספרד een heenwijzing naar Klein-Azië te zien (zo ook VAN DEURSEN in de *Bijbelse Encyclopaedie*, s. v. *Sefarad*). Dat behoeft echter nog geen argument te zijn om althans het slot van Obadja te dateren in een zeer late tijd, lang na de terugkeer uit de ballingschap, toen er een uitgebreide Joodse Diaspora te vinden was in Asia Minor. Want het gaat hier om gedwongen wegvoering (גלה), en we hebben hier evenals bij כנענים in de eerste helft van het vers te denken aan als slaven verkochte krijgsgevangenen. Dat deze ook in Klein-Azië terecht gekomen zijn, is op goede gronden aan te nemen: Lydië was een belangrijke markt voor de slavenhandel, en in Joël 4 : 6 (SV 3 : 6) is sprake van kinderen van Juda en van Jeruzalem die verkocht zijn aan de בני היונים, waaronder ongetwijfeld ook de Klein-Aziatische Grieken zijn te verstaan.

Wat nu de strekking van het gehele vers betreft, het is niet wel aan te nemen dat hier eenvoudig een repetitie wordt gegeven van wat in vs 17 reeds is gezegd. Na vs 18 en 19 zou dit een vrij overbodige herhaling wezen. En daar in vs 21 duidelijk op vs 18 wordt teruggegrepen, zal het wel de meest waarschijnlijke interpretatie zijn, dat zij, die eenmaal ballingen waren in Phoenicië of Klein-Azië (deze beide dan genoemd bij wijze van exempel om aan te duiden het gehele, uit de vaderlijke erve weggevoerde volk) na de zegepraal over Edom (vs 18) en de daarmee verbonden gebiedsuitbreiding (vs 19) *de steden van het Zuiden in bezit nemen* zullen. Onder deze ערי הנגב zullen moeilijk verstaan kunnen worden (gelijk de meesten doen) de steden in het gebied, dat in vs 19 als הנגב, het *Zuiderland*, is aangeduid. Als de bewoners van dat gebied reeds veroveringen hebben kunnen maken in de richting van

het הר עשו, kan bezwaarlijk in vs 20 gezegd worden dat de steden daarvan eerst in bezit genomen worden. Vs 19 veronderstelt duidelijk dat de נגב Israëlietisch bezit i s, deze kan dus niet volgens vs 20 bezit w o r d e n. Onder de steden van het Zuiden zullen derhalve de steden van het Edomietisch grondgebied te verstaan zijn. Daarop wordt nu nog eens weer bizondere nadruk gelegd, in verband met Edoms houding in 586: dezelfde Israëlieten, die eenmaal in onderscheidene richtingen uit hun land zijn weggevoerd, en waarover Edom zich toen met zo bizonder leedvermaak verheugd heeft, zullen nu weer de steden van Edom in bezit nemen.

21 De vraag is wat wij hier onder מושיעים hebben te verstaan. Het is een part. Hiph. plur. van het verb. ישע, dat in Hiph. de betekenis heeft van „helpen, redden, verlossen". De LXX heeft ἀνασωζόμενοι, maar er is geen reden aan een passieve vorm te denken, zoals nog NÖTSCHER en BEWER (*Twelve Prophets*) willen. In het O. T. komt het part. Hiph. in het meervoud behalve hier nog slechts één maal voor, en wel in Neh. 9 : 27, waar het kennelijk gebruikt wordt om de „richters" aan te duiden: in de verzen 26—28 wordt de periode van de „richters" duidelijk getekend, vgl. Richt. 2 : 10—22. En er is alleszins reden om het hier op overeenkomstige wijze te verstaan. Intussen menen de Kanttekenaren van onze Statenvertaling er een aanduiding van de Messias in te moeten zien, waarbij ze het meervoud klaarblijkelijk als een pluralis intensivus beschouwen. Zo ook A. M. BERKHOFF, *De Christusregering,* Kampen 1929, blz. 181. Maar als wij letten op wat er als het doel van het optreden der מושיעים wordt gezegd: לשפט את הר עשו (met ל finalis) — het is niet gerechtvaardigd deze woorden met MARTI, SELLIN en ook EDELKOORT NeThT 1946—47, blz. 288 te schrappen — dan ligt het geheel voor de hand dat hier te denken is aan personen die zich uit het volk verheffen om uitvoering te geven aan wat in vs 18—20 is geprofeteerd, mannen van religieuze bezieling en patriottische heldenmoed, die als instrumenten in Gods hand de stoppels van Ezau platbranden; soortgelijke personen dus als de „richters" die in Neh. 9 : 27 met hetzelfde woord worden aangeduid. Daar komt nog bij dat er evenmin enige gegronde reden is om in het enkelvoud מושיע een specifiek-Messiaanse zin te vinden. Het wordt heel vaak in algemene zin van mensen gebruikt die hun medemensen hulp bieden; zo in het geval van een ondertrouwd meisje dat in het open veld verkracht wordt zonder dat iemand te hulp schiet: zij „heeft om hulp geroepen, maar er was niemand die haar te hulp kwam" (ואין מושיע לה), vgl. voorts Deut. 28 : 29, 31; Richt. 3 : 9, 15; 12 : 3; 1 Sam. 11 : 3; 2 Sam. 22 : 42 (= Ps. 18 : 42); 2 Kon. 13 : 5. Daarnaast wordt het ook van God gebruikt, maar niet als een bepaalde benaming, doch in de zin dat Hij in noodgevallen aan mensen hulp biedt: Richt. 6 : 36; 1 Sam. 10 : 19; 14 : 39; Jes. 43 : 11; 45 : 21; 63 : 8; Hos. 13 : 4; Zach. 8 : 7 (waar het part. eenvoudig dient ter vervanging van een tempus finitum); Ps. 7 : 11 en 17 : 7 (twee gevallen waarin het part. een relatieve zin omschrijft). De enige plaats waarover mogelijk enig dubium zou kunnen bestaan is Jes. 45 : 15: „Voorwaar, Gij zijt een God die Zich verborgen houdt, de God van Israël, מושיע". De SV vertaalt hier „d e Heiland", maar het ontbreken van het lidwoord bewijst dat het beter is met de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap te zetten „een Verlosser". Verder zijn er

nog een aantal plaatsen waar van God מושיע wordt gebruikt met een suffix verbonden: mijn, uw, zijn, hun Verlosser: 2 Sam. 22 : 3 (een zeer illustratieve plaats omdat hier een gehele reeks van epitheta gebruikt wordt); Jes. 49 : 26; 60 : 16; Jer. 14 : 8 (waar het parallel is van מקוה ישראל); Ps. 106 : 21. Ook hierbij is nog een plaats welke mogelijk enige twijfel zou kunnen oproepen: Jes. 43 : 3, omdat מושיעך hier voorkomt naast קדוש ישראל dat wel enigermate tot een bepaalde benaming is geworden (vooral bij Jesaja; zie overigens Ps. 71 : 22; 78 : 41; 89 : 19; Jer. 50 : 29; 51 : 5). Let men evenwel nauwkeurig op het parallelisme, dan merkt men op dat קדוש ישראל beantwoordt aan het nomen proprium יהוה, en מושיעך aan het appellativum אלהיך, waaruit duidelijk is dat מושיע ook hier eenvoudig appellatieve kracht heeft. Uit dit alles is wel te zien dat er geen sprake van is dat het enkelvoud מושיע een bepaalde specifieke zin zou hebben, terwijl een plaats waar het met name de Messias zou aanduiden in het geheel niet is aan te wijzen. De conclusie dat wij bij מושיעים te denken hebben aan menselijke verlossers die Israël over Edom doen triomferen is dus voor bestrijding niet wel vatbaar.

In de uitdrukking הר ציון ligt evenals in vs 17 de aanduiding van de vaderlijke erve. Het is zeker niet zonder bedoeling dat juist het woord הר gebezigd wordt: dit is kennelijk met het oog op de tegenstelling met הר עשו. Het verb. שפט heeft hier de betekenis van: straffende gerechtigheid uitoefenen. De מושיעים zijn daarbij de instrumenten waarvan Jahwe zich bedient. En vandaar nu ook de slotwoorden והיתה ליהוה המלוכה. Natuurlijk willen deze niet zeggen dat Jahwe door de geprofeteerde gebeurtenissen koning wordt, maar dat daarin zijn koningschap op eminente wijze uitkomt. Wanneer hetzelfde Edom, dat bij de ondergang van het broedervolk met sinister leedvermaak was vervuld, als dat broedervolk weer herstel zal hebben gevonden, door uit dat volk opkomende leidslieden op geduchte wijze wordt afgestraft, en als een afgemaaid stoppelveld door een laaiende vlam wordt platgebrand, dan is daarin de vinger Gods te zien; Hij regeert in heel het leven der volken, in heel de historie, en dat wordt in de door Obadja geprofeteerde gebeurtenissen bizonder duidelijk aanschouwd.

vs **17—21** In tegenstelling met het geduchte oordeel dat aan Edom is aangekondigd wordt voor het broedervolk Jakob een rijke belofte van herstel gegeven: dat volk zal van de ellende die het heeft getroffen weer worden bevrijd en het zal de vaderlijke erve weer in bezit krijgen. Het herstelde Juda zal echter tevens aan Edom een vernietigende slag toebrengen: het zal zijn als een felle vlam die stoppels verteert, en er blijft niets van Edom over. Dat zal zeker gebeuren omdat Jahwe het gezegd heeft. Het herstelde Juda zal een gebiedsuitbreiding verkrijgen naar verschillende zijden, die aldus getypeerd wordt dat de onderscheiden delen van Juda in bezit krijgen wat geografisch het naast daaraan grenst, waarbij voorop staat dat het Zuiderland het gebergte van Ezau in bezit zal krijgen, en daarbij sluit zich dan nog eens de nadrukkelijke verzekering aan, dat zij die eens als ballingen verstrooid zijn geworden naar verschillende windstreken (bij wijze van exempel worden dan met name genoemd de ballingen op Phoenicisch gebied en in Klein-Azië) nu de steden van het in het Zuiden gelegen Edomietisch gebied in bezit zullen nemen. Er zullen namelijk verlossers, mannen gelijk de „richters", opstaan

uit het volk om het gericht aan Ezau te voltrekken. En in dit alles zal zich het koningschap van Jahwe op de meest luisterrijke wijze openbaren.

Dat dit stuk een onlosmakelijke eenheid vormt met het voorafgaande is allereerst duidelijk uit de tegenstelling welke hier uitkomt met het oordeel over Edom. De aangekondigde ondergang van Edom welke het gevolg is van zijn afschuwelijke houding tegenover het broedervolk Jakob vindt zijn tegenhanger in de belofte van herstel voor Jakob. Maar voorts wordt de schaduw die over Edom valt in nog scherper contouren getekend doordat het juist datzelfde broedervolk is dat Edom als een stoppelveld afbrandt. En dat er ook geen reden is om met sommigen dit stuk op zichzelf weer voor samengesteld te houden, mag wel worden afgeleid uit de omstandigheid dat het woord הר (in vs 17, 19, 21) daarin een zo geprononceerde plaats inneemt. De slotwoorden zullen dan niet alleen als afsluiting van het laatste vers of van de laatste perikoop, maar ook als afsluiting van de gehele profetie moeten worden beschouwd: in alles wat in deze profetie wordt aangekondigd komt de koninklijkheersende hand van Jahwe op het duidelijkst uit. Het is in het licht van dat slot dat dan ook de gehele profetie moet worden gezien: het gaat niet in de allereerste plaats om de historische feiten van Edoms houding bij Jeruzalems val, om Edoms ondergang en Jakobs herstel en triomf over Edom, maar het gaat in dat alles om de koninklijke macht van Jahwe, de God van Jakob, maar die ook de God der ganse aarde is.

Wanneer we ook hier de vraag stellen naar de vervulling dezer profetie, dan dient allereerst onder de ogen te worden gezien of wat hier over het lot van Edom wordt gezegd betrekking heeft op dezelfde gebeurtenissen, die de vervulling zijn van vs 1—16. Dat dit niet het geval is, blijkt uit de volgende overwegingen. In vs 1—16 wordt het oordeel dat Edom treffen zal nergens aangekondigd als ten uitvoer gelegd door Jakob of Juda; integendeel blijkt uit vs 1 op overtuigende wijze dat het de „volken" zijn die dit zullen doen. Ook de kennelijk bedoelde tegenstelling tussen het oordeel over Edom in vs 1—16 en het herstel van Juda (vs 17) bewijst dat we in dat oordeel wel iets anders zullen moeten zien dan in datgene wat het verloste Sion blijkens vs 18—21 Edom zal aandoen. De historische gebeurtenissen welke Obadja in vs 18—21 profeteert zullen derhalve in een latere periode moeten vallen. En dan wordt onze aandacht geleid naar het tijdvak van de Makkabeeën en van de Hasmonese dynastie. Wat er na de occupatie van het gebied van Edom door de Nabatese Arabieren (zie blz. 46) van Ezau's nakomelingschap nog restte heeft tijdens de bevrijdingsoorlogen der Makkabeeën met de Syriërs gemene zaak gemaakt. Judas de Makkabeeër is daarom tegen hen te velde getrokken en heeft hen verschillende malen verslagen (1 Makk. 5 : 3, 65). Daarmee begon de vlam van Jakobs en Jozefs huis de „stoppels" van Edom in brand te steken (ziet het gebruik van het woord קש wellicht ook op de toestand waarin Edom door het opdringen van de Nabatese Arabieren was gebracht?) maar de volledige ondergang van Edom werd bewerkstelligd door Johannes Hyrcanus I, de zoon van de stichter der Hasmonese dynastie Simon, die hen in 126 voor Chr. volledig onderwierp, hen dwong de Mozaïsche wet aan te nemen en zich te laten besnijden, hen onder een Joodse stadhouder stelde en hen van hun

nationale zelfstandigheid geheel en al beroofde. Op het standpunt van hen, die de praedictie in de profetie willen laten begrenzen door der profeten geschiedkundige horizon, zou het onmogelijk zijn dat Obadja deze historische feiten kan bedoeld hebben, en men zou dan allicht tot de conclusie komen dat ten minste dit slot der profetie uit een veel latere tijd moest zijn. Maar die beperking van de profetie is onaanvaardbaar (men zie mijn *Oud-Testamentische Kanoniek,* blz. 204, 205), en uit dien hoofde is er geen reden om de vervulling van Obadja's slotpredikatie niet te zien in de boven vermelde gebeurtenissen uit de Makkabese tijd.

Ten slotte zij nog opgemerkt, dat zowel in de vijandschap van Edom en het oordeel over Edom, als in het herstel van Sion en Sions triomf over Edom typisch de vijandschap der wereld, vooral van de afvalligen uit de kerk die tot de wereld behoren, en de triomf der kerk over de wereld is te zien (men vgl. de Inleiding blz. 15).

JONA

INLEIDING

§ 1 *De hoofdpersoon van het boek*

De hoofdpersoon van het boek is Jona, die in 1 : 1 als „de zoon van Amittai" wordt aangeduid. Van hem is eveneens sprake in 2 Kon. 14 : 25; de identiteit van beide blijkt uit het feit dat in beide gevallen dezelfde naam voor de vader wordt genoemd. Beide namen komen trouwens ook overigens in het O. T. niet voor. In het N. T. vindt men Jona alleen terug in de naam van Petrus' vader: Matth. 16 : 17 Σίμων Βαριωνά (in Joh. 1 : 42 Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, in Joh. 21 : 15, 16, 17 Σίμων Ἰωάννου). Dat met de Jona van ons boek geen ander kan bedoeld zijn dan de profeet van wiens optreden 2 Kon. 14 : 25 gewaagt, wordt ook uitdrukkelijk erkend door iemand als MARTI in *Das Dodekapropheton,* Tübingen 1904, blz. 241.

In de tekst uit Koningen wordt ook de plaats van zijn herkomst vermeld: Gath-Hefer, volgens Joz. 19 : 13 gelegen in het gebied van de stam Zebulon, zie WRIGHT-FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible,* Philadelphia 1946, kaart VI, blz. 42; tegenwoordig Kirbet es-Zurra, zie *The Westminster Dictionary of the Bible* s. v. *Gath-Hepher.*

Verder lezen we daar, dat hij door Goddelijke inspiratie de militaire successen heeft aangekondigd die door koning Jerobeam II zijn behaald. Die aankondiging zal waarschijnlijk in een der eerste regeringsjaren van deze koning (zie GISPEN in de *Bijbelse Encyclopaedie* s. v. *Jona*) of misschien nog vóór zijn troonsbestijging (aldus BÖHL in *Bijbelsch-kerkelijk woordenboek I Het Oude Testament,* eveneens s. v. *Jona*) hebben plaats gehad.

Het boek Jona bericht van hem, dat God hem de opdracht heeft gegeven naar Ninevé te gaan en aan deze stad wegens haar boosheid de ondergang te voorzeggen. Deze opdracht zal wel later gedateerd moeten worden dan die waarvan 2 Kon. 14 : 25 spreekt, maar het is moeilijk te bepalen wanneer dat precies geweest is. De profeet tracht zich evenwel aan de vervulling van die opdracht te onttrekken. Daartoe begeeft hij zich te Jafo aan boord van een schip met de bestemming naar Tarsis. Het schip wordt door een zeer zware storm overvallen, die Jona tot de erkentenis brengt, dat zijn Zender hem daarin tegenkomt. En als door het lot is uitgemaakt dat het inderdaad om zijnentwil is dat de storm het schip getroffen heeft, laat hij zich door de schepelingen overboord werpen. Een door God daartoe beschikte „grote vis" slikt hem in, die hem, als hij drie dagen en drie nachten in diens ingewand heeft doorgebracht, op Gods bevel weer uitspuwt op het droge. Jahwe herhaalt nu zijn opdracht, waaraan Jona thans gevolg geeft. Hij predikt: „Nog veertig dagen en Ninevé wordt onderstboven gekeerd!" met de door hem aller-

minst gewenste uitwerking, dat er een algemeen rouwbetoon in de stad ontstaat, ook op voorbeeld en bevel van de koning. En de oordeelsaankondiging gaat niet in vervulling.

Dit mishaagt Jona ten zeerste en hij beklaagt zich tegenover zijn Zender. Maar deze onderwijst hem door middel van een in één nacht opschietende en in één nacht verdorrende „wonderboom", in wiens schaduw hij zich verheugde, dat hij daarmee volkomen in het ongelijk is.

§ 2 *Karakter van het boek*

Het karakter van het boek is geheel verschillend van dat der overige profetische boeken, zowel van de „grote" profeten Jesaja, Jeremia en Ezechiël, alsook van de andere „kleine" profeten. Het biedt niet zozeer uitspraken van een profeet als wel een verhaal omtrent bepaalde lotgevallen van een profeet; het toont daarin meer overeenkomst met enkele gedeelten uit de boeken der Koningen, met name die over Elia en Elisa handelen.

Een zeer belangrijke vraag is, of het boek inderdaad b e d o e l t een historische mededeling omtrent werkelijk plaats gehad hebbende gebeurtenissen te geven. Zeer velen zijn van mening dat dit niet het geval is; zij zijn van oordeel dat het slechts in de v o r m van een historisch verhaal zekere denkbeelden tot uitdrukking wil brengen, en dat we dus te doen hebben hetzij met een allegorie, hetzij met een parabel, een gelijkenis. De argumenten waarop dergelijke gevoelens steunen zijn voornamelijk: de onwaarschijnlijkheid of zelfs onmogelijkheid van de verhaalde feiten (nergens sterker tot expressie komend dan bij W. W. GRAF BAUDISSIN, *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, Leipzig 1901, blz. 594: „Der märchenhafte Charakter dieser Erzählung ist unverkennbar. Alles ist hier wunderbar"); de parallelie met oude mythen en volksverhalen bij andere volken (men zie hiervoor vooral HANS SCHMIDT, *Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Göttingen 1907); en eveneens de vermeende late oorsprong van het boek (een bezadigd beoordelaar als S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*[9], Edinburgh 1913, blz. 322, meent te mogen zeggen: „A date in the 5th cent. B.C. will probably not be far wide of the truth"; OESTERLEY-ROBINSON, *An introduction to the Books of the Old Testament*, London 1934, blz. 374, stelt de datum „approximately 350 B.C. or thereabouts"; JULIUS A. BEWER, *The Literature of the Old Testament*, revised edition, New York 1933, blz. 403, „perhaps between 300—200").

Tegenover deze argumenten zij het volgende in het midden gebracht.

Ten eerste kan het feit dat men de verhaalde gebeurtenissen voor onwaarschijnlijk of onmogelijk houdt niets beslissen ten aanzien van de vraag wat de b e d o e l i n g van de auteur is geweest. Het doet niets ter zake wat men tegenwoordig voor al dan niet waarschijnlijk en mogelijk houdt, het komt er op aan of de a u t e u r het door hem verhaalde als realiteit heeft aanvaard en als zodanig heeft willen weergeven. Daarbij is het ook volkomen irrelevant of een huidige lezer het boek als louter fictief beschouwt, dan wel, zoals VRIEZEN, *Oud-Israëlietische Geschriften*, Den Haag 1948, blz. 185, „een historische kern in het verhaal" aanvaardt. De beslissende vraag is: beoogde de

schrijver historie te geven of niet?

Ten tweede laat zich niet bewijzen, dat de auteur met buiten-Israëlietische mythen en volksverhalen is bekend geweest: de punten van overeenkomst, die men meent te kunnen aanwijzen, zijn te gering in aantal en te onbeduidend van aard. A. FEUILLET, die overigens zelf een overtuigd voorstander is van de niet-historische strekking, heeft ze in een artikel *Les sources du Livre de Jonas* in RB 1947, blz. 162—167, aan een nauwgezette toetsing onderworpen en komt tot de conclusie: „En tout cas, rien n'authorise à penser que l'auteur de ce livre ait emprunté, consciemment ou non, à telle légende païenne; les rapprochements qu'on a tentés sont tous factices ou forcés."

Ten derde zou een late datering, zelfs al zouden daarvoor inderdaad decisieve gronden kunnen worden aangevoerd (wat ten zeerste te betwijfelen is, zoals in § 3 nader zal worden aangetoond), nog allerminst reden geven om aan het boek een niet-historisch karakter toe te schrijven; het is toch geenszins ondenkbaar dat een auteur zich ten doel stelt historische gebeurtenissen te boek te stellen welke lang vóór zijn tijd hebben plaats gehad; het feit alleen dat hij in een veel latere periode leeft ontneemt hem toch niet het recht een poging tot reële geschiedschrijving te ondernemen?

Een geheel andere benadering van het probleem biedt de reeds genoemde FEUILLET. Hij meent te kunnen aantonen, dat het boek Jona is opgebouwd uit materiaal, ontleend aan de boeken der Koningen en aan verschillende „latere profeten", met name aan Jeremia. En dit zou volgens hem het overtuigende bewijs leveren, dat er geen sprake kan zijn van een werkelijk geschiedverhaal. Men zie zijn art. *Les sources du Livre de Jonas*, RB 1947, blz. 167—186. Alvorens de voornaamste gegevens, waarop de these van FEUILLET steunt, nader onder de ogen te zien, zij vooraf de waarschuwing gelanceerd dat men uitermate voorzichtig heeft te zijn bij dergelijke onderzoekingen. Ik moge hier herinneren aan wat ik bij de behandeling van Obadja schreef over de moeilijkheid om bij gelijkheid of overeenkomstigheid van zegswijzen de prioriteitsvraag met voldoende zekerheid tot beantwoording te brengen. Alsnu tot de gegevens zelf komende, is er allereerst de parallel tussen de bede van Elia (1 Kon. 19 : 4) en die van Jona (4 : 3, 8) om te mogen sterven, maar hier is alleen overeenkomst in situatie, die zeker niet bewijst dat er van ontlening sprake is, zoals reeds terecht is opgemerkt door ROBERT DICK WILSON, *The Authenticity of Jonah*, PTR 1918, blz. 445 v. Wel wordt in 1 Kon. 19 : 4 een zeer eigenaardige zegswijze gebezigd: וישאל את נפשו למות, die ook in Jon. 4 : 8 voorkomt, maar juist in Jon. 4 : 3 niet gevonden wordt; terwijl daarentegen het typerende טוב מותי מחיי dat beide in Jon. 4 : 3 en 8 te lezen staat, in 1 Kon. 19 helemaal ontbreekt. Verder is er de term בלב ימים (Ezech. 27 : 25, 26, 27), in Jon. 2 : 4 (SV vs 3) בלבב ימים, en zijn er ook de substantiva מלחים en חבלים die zowel in Ezech. 27 : 8, 9, 27—29 als in Jon. 1 : 5, 6 voorkomen; dit zijn evenwel zeer gewone zee-termen, en dat ze in het O.T. niet vaker te vinden zijn is simpel een gevolg van het feit dat daar maar zelden over de zeevaart gehandeld wordt. Bovendien zijn er de parallelle plaatsen Ezech. 26 : 16 en Jon. 3 : 6, waarin sprake is van een verlaten van de troon en het afleggen van het gewaad, maar de bewoordingen zijn in beide teksten allerminst gelijkluidend, en de situatie is in de twee gevallen zozeer verschillend, dat het zeker

niet aangaat aan litteraire afhankelijkheid te denken. Vooral gaat het om plaatsen uit Jeremia: zo zou Jon. 3 : 10 bizondere toepassing wezen van de algemene regel die in Jer. 18 : 7, 8 geformuleerd is; maar er zijn meer voorbeelden van gelijke aard, zoals Am. 7 : 3, 6, en de idee van Gods „berouw" is in het O. T. zeer gewoon (zie Gen. 6 : 6; Ex. 32 : 14; Richt. 2 : 18; 1 Sam. 15 : 11, 35; 2 Sam. 24 : 16). De oproep tot de bewoners van Ninevé om zich te bekeren (Jon. 3 : 8) vindt een parallel in Jer. 18 : 11; 25 : 5; 26 : 3; 35 : 15; 36 : 3, 7, maar insgelijks in 2 Kon. 17 : 13; Ezech. 3 : 19; 33 : 11; Zach. 1 : 4; 2 Kron. 7 : 14; zodat daarmee niets te bewijzen valt. Veel gewicht hecht FEUILLET eraan, dat in Jon. 3 en Jer. 36 een overeenkomstige situatie wordt getekend: in beide gevallen is sprake van een Goddelijke bedreiging zowel als van een algemeen vasten; maar het vasten is in Jer. 36 niet zoals in Jon. 3 het gevolg van de Goddelijke bedreiging, in Jer. 36 is het algemene vasten de aanleiding tot de publicatie van Jeremia's profetieën. Ten slotte ziet FEUILLET in Jeremia de figuur die de auteur op de gedachte heeft gebracht van een profeet die zich aan zijn opdracht zoekt te onttrekken, maar men zie niet over het hoofd dat het bij Jeremia gaat om de opdracht die hij te vervullen heeft jegens zijn e i g e n volk (Jer. 9 : 1 [SV vs 2]; 20 : 9). Een en ander leidt tot de conclusie dat ook op deze wijze het onhistorisch karakter van het boek niet aan te tonen is.

De enige mogelijkheid om tot een solutie van het vraagpunt te komen is vergelijking met voorbeelden van allegorieën en gelijkenissen die wij in het O. T. aantreffen. Hoewel de opvatting dat het boek Jona als een allegorie is bedoeld, die nog bepleit werd door G. A. SMITH, *The Book of the Twelve Prophets*, London 1898, blz. 501—505, in deze vorm, dat de profeet beeld is van Israël dat Gods waarheid aan de volken had te brengen maar zijn roeping verzaakte en daarom door de Babylonische wereldmacht verzwolgen werd, en, uit de ballingschap bevrijd, zich ontevreden toonde over Gods lankmoedigheid jegens de heidense natiën, tegenwoordig vrijwel verlaten is (getuige de uitlating van ROBERT H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New York-London 1941, blz. 587: „The story of Jonah is neither an account of actual happenings nor an allegory of the destiny of Israel"), kan het toch goed zijn nog even onze aandacht bij de Oud-Testamentische allegorieën te bepalen. Wij wijzen op: de beker die door allerlei volken moet gedronken worden (Jer. 25 : 15—29), de twee arenden en de wijnstok (Ezech. 17 : 3—10), de leeuwin en haar welpen (Ezech. 19 : 2—9), de roestige pot (Ezech. 24 : 3—12), de herder met zijn twee staven (Zach. 11 : 4—17), en de allegorie van de ouderdom (Pred. 12 : 3—5). Deze allegorieën zijn in vergelijking met het boek Jona slechts zeer kort, maar dat verhindert niet dat daarin als kenmerkende trek naar voren komt, dat zij steeds onmiskenbare aanduidingen van het allegorisch karakter bevatten: de beker in Jer. 25 wordt gequalificeerd als „beker met de wijn der gramschap" (vs 15), de arend die in Ezech. 17 een takje uit de top van een ceder afbreekt, brengt dit „naar een handelsland" en legt het neer „in een stad van kooplieden" (vs 4), in Ezech. 19 wordt de leeuwin genoemd de „moeder" (vs 2) der vorsten van Israël (zie vs 1), een van haar welpen brengen „de volken" „met haken naar het land Egypte" (vs 4) en een ander „naar de koning van Babel" (vs 9), de roestige pot in Ezech. 24 wordt ge-

identificeerd met „de bloedstad" (vs 6), de namen van de staven in Zach. 11 : 7 hebben kennelijk zinnebeeldige betekenis, en het breken van die staven wordt gelijkgesteld met het „te niet doen" van „het verbond met alle volken" (vs 10) en van „de broederschap tussen Juda en Israël" (vs 14), de strekking van de allegorie in Pred. 12 wordt aangegeven in het slot van vs 5 „want de mens gaat naar zijn eeuwig huis en de rouwklagers gaan rond op de straat". Van een dergelijke aanduiding is in het hele boek Jona geen sprake, en daarom is er goede grond voor de conclusie: daar het klaarblijkelijk caracteristicum van de allegorie in het O. T. hier ten enen male ontbreekt, hebben we zeker niet met een allegorie te doen.

Vooral echter vragen onze consideratie de gevallen van Oud-Testamentische parabelen: van Jotham (Richt. 9 : 8—15), van de profeet Nathan (2 Sam. 12 : 1—4), van de „wijze vrouw" van Thekoa (2 Sam. 14 : 6, 7) en van de Noord-Israëlietische koning Joas (2 Kon. 14 : 9). Mogelijk zou ook het verhaal van de profeet omtrent een vermiste gevangene (1 Kon. 20 : 39, 40) insgelijks als een soort van parabel zijn te beschouwen. Wanneer wij deze voorbeelden van parabelen in ogenschouw nemen worden wij onmiddellijk door een tweetal opmerkelijke verschijnselen getroffen: ten eerste dat zij alle zeer eenvoudig zijn en hoegenaamd geen samengesteld karakter vertonen, en ten tweede dat een rechtstreekse aanwijzing van de bedoeling er onmiddellijk aan toegevoegd wordt. Het gaat in elk van de gelijkenissen slechts om één enkel onderwerp: de koning van de bomen, het ooilam, de twist tussen twee broeders, het huwelijksaanzoek van de distel, de ontsnapping van een gevangene. Vergelijken we daarmee het boek Jona, dan springt aanstonds het kennelijk verschil in het oog: het verhaal omtrent de profeet bestaat ten minste uit twee zeer verscheiden delen: zijn vlucht gevolgd door zijn avontuur met de vis, en zijn prediking in Ninevé waaraan het gebeuren met de wonderboom verbonden is. De voorstanders van de parabolische strekking hebben er dan ook steeds de grootste moeite mee om uit twee zo geheel verscheiden delen een welomschreven bedoeling te deduceren. Welke de bedoeling is, wordt in de genoemde voorbeelden van parabelen er explicite bij gezegd: Jotham verklaart dat het gaat over het feit dat de bewoners van Sichem Abimelech koning hebben gemaakt (Richt. 9 : 16). Nathan geeft de zin van zijn parabel aan door zijn „gij zijt die man!" (2 Sam. 12 : 7), de „wijze vrouw" past onmiddellijk haar gelijkenis op de koning zelf toe (2 Sam. 14 : 13), ook Joas laat geen twijfel over zijn bedoeling (2 Kon. 14 : 10); en in het geval van de ontsnapte gevangene is de profetische boodschap volkomen duidelijk (1 Kon. 20 : 42). Van een verklaring, die aanleiding zou geven in het boek Jona een parabel te zien, is niet het allergeringste spoor aanwezig. Op zijn minst zou men toch mogen verwachten dat er dan in ieder geval een duidelijk aanwijsbare reden te vinden was waarom juist deze profeet werd uitgekozen om er de hoofdrol in te vervullen. Er zijn dan ook wel pogingen gedaan om zulk een reden te zoeken. Zo bv. OESTERLEY-ROBINSON, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, blz. 376 v., die er op wijzen dat juist kort voor het optreden van Jona het Tienstammenrijk voor het eerst op minder aangename wijze met de Assyrische macht in aanraking was gekomen: Salmaneser III maakt gewag van schatting die hij heeft ontvangen van Jehu uit het huis van Omri (zie ROGERS,

Cuneiform Parallels to the Old Testament, London 1912, blz. 304; GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament,* Berlin u. Leipzig 1926 I, 343; PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton 1950, blz. 280); dit zou de reden zijn waarom Jona voor de hoofdrol in de parabel zou gekozen zijn. Deze poging moet evenwel geheel onbevredigend geacht worden: de profetie van Jona waarvan 2 Kon. 14 : 25 gewaagt geeft geen blijk van enige animositeit tegen de Assyriërs, veeleer is ze gericht tegen de Arameeërs.

Alles overwegende kan men bezwaarlijk tot een andere gevolgtrekking komen dan deze, dat de auteur het boek inderdaad als weergave van reële historische gebeurtenissen heeft bedoeld. Zo is het klaarblijkelijk ook opgevat door de Joden. Daarop wijst een oude tekstverandering in het apocriefe boek Tobit 14 : 4, waar de LXX (met uitzondering van de cod. א) leest: καὶ νῦν, τέκνον, ἄπελθε ἀπὸ Νινευῆ, ὅτι πάντως ἔσται ἃ ἐλάλησεν ὁ προφήτης Ἰωνᾶς; de oorspronkelijke tekst zal wel Nahum gehad hebben in plaats van Jona (vgl. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* Oxford 1913, I, 239); de tekstwijziging toont echter dat de Joden het boek Jona beslist als historie verstonden. Dit blijkt bovendien ook uit 3 Macc. 6 : 8, waar aan het gebeurde met Jona en de vis als een historisch feit herinnerd wordt. Daarom kon Jezus hen verwijzen naar het teken van Jona (Matth. 12 : 39, 40; 16 : 4), waaruit tevens blijkt dat ook Hij de historiciteit van het in het boek verhaalde aanvaardde, zoals insgelijks bevestigd wordt door zijn herinnering aan de bekering der Ninevieten (Matth. 12 : 41; Luk. 11 : 32).

§ 3 *Auteur en ontstaanstijd van het boek*

Het boek bevat geen enkele aanduiding omtrent de auteur of diens tijd. Een opschrift, zoals dat in andere profetische boeken gevonden wordt, ontbreekt hier ten enen male. Maar ook verder vinden we geen enkele aanwijzing wie als auteur te beschouwen is. Of dit Jona zelf is geweest dan wel een ander, daarvoor is geen enkel beslissend gegeven aanwezig.

Zoals reeds in de vorige § is gezegd, wordt door velen de datering nogal laat gesteld. Argumenten die daarvoor worden te berde gebracht zijn de volgende. In de eerste plaats veronderstelt men dat de auteur het boek Joël moet gekend hebben: men wijst daartoe op de overeenkomst tussen 3 : 9 en Joël 2 : 14, alsmede tussen 4 : 2 en Joël 2 : 13. Maar hieraan is al heel weinig waarde toe te kennen, zoals zelfs door OESTERLEY-ROBINSON, *An Introduction to the Books of the Old Testament,* blz. 372 toegegeven wordt: „Much stress need not be laid on the fact." Immers is de datering van Joël in hoge mate onzeker (zie mijn *Oud-Testamentische Kanoniek,* Kampen 1952, blz. 251—254), en ook hier zou ik willen herinneren aan wat ik bij de behandeling van Obadja schreef over de moeilijkheid om bij gelijkheid of overeenkomstigheid van zegswijzen de prioriteitsvraag met voldoende zekerheid tot beantwoording te brengen. In de tweede plaats wil men als bewijs van late oorsprong doen gelden wat we lezen in 3 : 3: „Ninevé nu was een geweldig grote stad, van drie dagreizen"; men ziet dan in het perf. היתה een onmiskenbare aanwijzing dat Ninevé reeds lang te gronde was gegaan. Dit perf. kan echter zeer goed als

synchronistisch worden opgevat, het wil niets anders zeggen dan wat Ninevé was ten tijde van Jona's bezoek. Trouwens is ook door EERDMANS, *De godsdienst van Israël,* Huis ter Heide 1930, II, 9, en door F. DIJKEMA, *Het boek Jona,* NThT 1936, blz. 338 v. naar voren gebracht, dat het gehele verhaal geen zin zou hebben gehad als het was te boek gesteld op een tijdstip toen Ninevé al lang niet meer bestond. Vooral echter zijn het linguïstische bizonderheden die voor een late datering als doorslaggevend beschouwd worden. Met name meent men verschillende Aramaeismen te kunnen aanwijzen. Maar er dient op gelet te worden, dat het voorkomen van enkele Aramaeismen nog niet met zekerheid naar een late datum wijst: die kunnen al vrij vroeg in het Hebreeuws zijn binnengedrongen, men zie het artikel van RAYMOND A. BOWMAN, *Arameans, Aramaic and the Bible,* JNES 1948, blz. 65—90; ook PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament,* blz. 687 betwist de bewijskracht van Aramaeismen als dateringsmiddel. Ten aanzien van wat men dan als Aramaeismen aanmerkt zij nog het volgende te overwegen. Het subst. מלחים dat in de betekenis van „zeelieden" niet alleen in 1 : 5 maar ook in Ezech. 27 : 9, 27, 29 wordt gebruikt is ontleend aan het Akkadische m a l a c h o e. Het woord ספינה (eveneens 1 : 5) is in het O. T. een ἅπαξ, en wordt in de Talmoed gebruikt in de betekenis „schip"; maar aangezien in 1 : 4 het gewone woord voor „schip" אניה wordt gebezigd, pleit er veel voor, dat het ongewone woord hier in een andere zin te verstaan is, men kan het met ROBERT DICK WILSON, *The Authenticity of Jonah,* PTR 1918, blz. 282, als gevormd van het echt-Hebreeuwse werkwoord ספן „bedekken", houden voor een aanduiding van het bedekte deel van het schip (analoge vormingen zijn הליכה van הלך, חליפה van חלף, en סליחה van סלח, zie daarover JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique,* Rome 1923, § 88 E b); de bedoeling is dan dat Jona zich „benedendeks" te slapen had gelegd. Eveneens is het woord קריאה in 3 : 2 een ἅπαξ in het O. T., en zeer gewoon in het latere Hebreeuws, maar op dezelfde wijze gevormd van het zeer gewone Hebreeuwse werkwoord קרא. Een eigenaardig geval is het woord טעם in 3 : 7; in het O. T. komt het verschillende malen voor in de betekenis „smaak", ook overdrachtelijk in de zin van „verstand"; maar hier duidt het aan een koninklijk „decreet", zoals ook in de Aramese bestanddelen van het O. T. en in de papyri van Elephantine het geval is; mogelijk heeft het deze betekenis te danken aan de *usus loquendi* van Assyriërs en Babyloniërs, zoals WILSON meent a. a. PTR 1918, blz. 289; en het behoeft ons dan niet met noodzakelijkheid aan een late, in elk geval na-exilische tijd te doen denken. Of het verbum עשׁת waarvan in 1 : 6 de Hitpa. in de betekenis „gedenken aan" gebezigd wordt, en dat in het O.T. weer een ἅπαξ is, inderdaad een Aramaeisme is, valt te betwijfelen, gezien het feit dat een daarvan afgeleid substantivum עשׁתות in de zin van „mening" in Job 12 : 5, en een ander, in de vorm עשׁתנות, met de betekenis „plannen" in Ps. 146 : 4 voorkomt. Ook van het werkwoord שׁתק dat in 1 : 11, 12 wordt gebruikt van het „tot bedaren komen" van de zee, en dat in het latere Hebreeuws zeer gewoon is, is de Aramese origine niet boven alle twijfel verheven: het wordt in dezelfde betekenis in het O. T. ook nog gevonden in Ps. 107 : 30, en het komt in Spreuk. 26 : 20 voor om aan te duiden het tot rust komen van een twist.

Naast de veronderstelde Aramaeismen zijn er dan ook nog voorbeelden van

in het gewone Hebreeuws ongebruikelijke zegswijzen. Zo bv. het eigenaardig gebruik van het verbum חשׁב in betrekking tot het schip dat dreigde te worden stukgeslagen (1 : 4), terwijl overigens dat werkwoord nooit wordt gebruikt van onbezielde zaken, zoals een schip; en insgelijks de niet zo gewone toepassing van het woord בן in 4 : 10 (de wonderboom was „de zoon van" een nacht en verging als „de zoon van" een nacht). Maar in dergelijke niet alledaagse wijzen van uitdrukking kan bezwaarlijk zonder meer een bewijs van late oorsprong worden gezien, vooral niet in het bewuste gebruik van בן, omdat ten aanzien daarvan uit het O. T. nog wel andere opvallende voorbeelden zijn aan te halen: men denke aan Deut. 25 : 2, waar iemand die slagen waardig is wordt aangeduid als בן הכות, of aan Jes. 5 : 1, waar een bizonder vruchtbare heuveltop wordt gequalificeerd als בן שׁמן.

De zeldzame partikel בשׁל (die in 1 : 7, 12 gebruikt wordt), overigens in het O. T. alleen voorkomende in het zeker late boek De Prediker (Pred. 8 : 17), is alleen allerminst voldoende om een late datering te motiveren: het blijft altijd nog mogelijk dat zulk een verschijnsel bij wijze van hoge uitzondering zich reeds in een veel ouder boek voordoet.

Wij moeten dus tot de conclusie komen dat er geen werkelijk steekhoudende argumenten zijn naar voren gebracht om het aannemen van een zeer late datering te rechtvaardigen. Het zou dus op zichzelf niet onmogelijk zijn dat Jona in eigen persoon het verhaal van zijn merkwaardige lotgevallen heeft te boek gesteld. Wie kon ook beter van alle bizonderheden op de hoogte zijn dan hij? Het doorlopend gebruik van de derde persoon kan niet als tegeninstantie gelden: het laat zich uitnemend denken dat de profeet een objectief verslag van zijn ervaringen op dergelijke wijze heeft willen geven. Maar aan de andere kant is het zeer zeker evengoed mogelijk, dat iemand anders op grond van mondelinge of schriftelijke mededelingen van Jona korter of langer tijd na het gebeurde het gehele verhaal heeft op schrift gebracht, zoals bij voorbeeld Baruch bepaalde stukken over Jeremia geschreven heeft, en zoals een onbekende auteur de verhalen over Elia en Elisa heeft te boek gesteld. Ervan uitgaande dat in elk geval Jona zelf als de auteur van het gebed in hfdst. 2 te beschouwen is, meent J. RIDDERBOS, *De kleine profeten*[2] II, Kampen 1949, blz. 30 v. dat dit misschien grond geeft voor de veronderstelling dat het boek als geheel aan een andere hand te danken is: daar het gebed veeleer een dankzegging voor dan een smeking om verlossing is, oppert RIDDERBOS het vermoeden, dat, indien Jona zelf de auteur van het boek was, hij in 2 : 2 allicht rechtstreeks zou hebben weergegeven, wat hij in de buik van de vis gebeden had. Maar beslissend acht ik dit niet, omdat naar mijn mening, zoals ik in de volgende § nog nader hoop uiteen te zetten, het gebed wel ter dege als een dankzegging i n de vis kan worden verstaan. Daarom neig ik er ten slotte het meest toe Jona zelf als auteur van het gehele boek te beschouwen.

§ 4 *De eenheid van het boek*

Zo goed als algemeen wordt het boek als een eenheid beschouwd, maar vrijwel even algemeen wordt het gebed van Jona in hfdst. 2 voor een later invoegsel gehouden. Het eerste argument dat daarvoor wordt aangevoerd, is, dat het

op de feitelijke situatie maar slecht past: er is geen woord in te vinden dat duidt op zijn verblijf in de buik van de vis. Maar ik meen daartegenover te mogen stellen, dat dit veeleer voor de originaliteit pleit; een latere lezer, die het gebed van de profeet miste en deze leemte op zijn wijze trachtte aan te vullen (zoals bv. gezegd wordt door BEWER, *The Literature of the Old Testament*, blz. 405), zou er zeker wel zorg voor hebben gedragen het beter aan de actuele omstandigheden aan te passen. Dat het eer het karakter van een dankzegging dan van een bede om uitredding heeft behoeft ook geen bezwaar tegen de erkenning van de originaliteit te vormen; een dankzegging aan God is ook een gebed, en dat het hier een dankzegging is behoeft niet al te zeer te verbazen: doordat Jona door de vis verzwolgen werd, werd hij gered van het gevaar om in de woelige zee te verdrinken: „Gij hadt mij geworpen in de diepte, in het hart der zee, en een waterstroom omving mij; al uw brandingen en uw golven gingen over mij heen", maar toen hij zo „schreeuwde uit de schoot van het dodenrijk" hoorde God zijn stem en hij mag zeggen „toen trokt Gij mijn leven uit de groeve omhoog, o HEERE mijn God". Een ander argument is, dat het gebed zou zijn gecomponeerd uit een aantal zegswijzen die aan de Psalmen ontleend zijn. Inderdaad bevatten de Psalmen vrij wat telkens terugkerende uitdrukkingen die op doodsgevaar wijzen, en het behoeft in het geheel geen verwondering te baren dat dergelijke zegswijzen ook in het gebed van Jona voorkomen; maar hier moet ogenblikkelijk aan worden toegevoegd dat de overeenkomst niet zo markant is, dat men hier aan ontleningen uit de Psalmen zou hebben te denken. Dit is ook de mening van FEUILLET in RB 1947, blz. 181—183, die daarom, in tegenstelling met zijn medestanders die het boek als een parabel verklaren, ten volle overtuigd is, dat het gebed van den beginne aan een integrerend deel daarvan heeft uitgemaakt. Bovendien zij er op gewezen dat in 2 : 6 (SV vs 5) wel een bizonder originele terminologie wordt gebezigd: „met zeewier was mijn hoofd omwonden"; סוּף in de betekenis van „zeewier" komt nergens elders voor. Een bevreemdende indruk maakt wel de tweede helft van 2 : 5 (SV vs 4) waar volgens de Masoretische vocalisatie de profeet zijn vaste overtuiging uitspreekt: „nochtans zal ik de tempel uwer heiligheid weder aanschouwen" (aldus de SV); dit schijnt bizonder slecht overeen te komen met wat er onmiddellijk aan voorafgaat: „en ik, ik zeide: verstoten ben ik uit uw ogen" (Nieuwe vert. Ned. Bijb. Genootsch.) Vermoedelijk zal het daarom beter zijn in plaats van אַךְ te vocaliseren אֵךְ (= איך), volgens Theodotion; de vertaling wordt dan: „zou ik ooit weer uw heilige tempel aanschouwen?" (zo ook BH en tal van commentatoren; ook de Nieuwe vert. N.B.G.). De profeet geeft dan in dit vers uiting aan de stemming die hem vervulde toen hij alle hoop verloren had; maar in die stemming had hij het toch gewaagd zijn gebed te doen opklinken naar Gods heilige tempel in de hemel (in vs 8 [SV vs 7] heeft היכל een andere zin dan in vs 5 [SV vs 4]), en God had hem door het zenden van de vis ook aanvankelijk verhoord, wat hem vervult met de vertrouwende verwachting dat hij volledig gered zal worden. Zo verstaan is het gebed allerminst misplaatst, en er is geen reden het voor niet-origineel te houden (tegen ROWLEY, *The growth of the Old Testament*, London 1950, blz. 115, die echter geen enkele nieuwe grond te berde brengt); en dan ligt in dit gebed een reden te meer om Jona zelf als auteur

van het gehele boek te beschouwen, en we kunnen blijven bij de uitspraak van T. T. PEROWNE, *Obadiah and Jonah*, in *the Cambridge Bible for Schools and Colleges*, Cambridge 1883, blz. 45: „There is no reason to doubt that Jonah was himself the author of the book which bears his name. There is nothing inconsistent with that view in the contents of the book. No other satisfactory theory of authorship has been suggested."

§ 5 *Plaats en betekenis van het boek*

Het boek Jona behoort, hoewel het een geheel ander karakter heeft dan de overige, tot de שְׁנֵים עָשָׂר, de „twaalf", die, tezamen als één boek gerekend, het slot vormen van de נביאים אחרנים, de „latere profeten". Het neemt daaronder de vijfde plaats in (in de LXX de zesde). Deze plaatsing is, zoals ook reeds bij de behandeling van Obadja is opgemerkt, van geen betekenis voor het vraagstuk van de datering (zie blz. 12). Het is wel merkwaardig dat het, niettegenstaande zijn zo geheel ander karakter, onder de profetische boeken zijn plaats gekregen heeft, maar we zullen mogen aannemen dat het, nu het eenmaal een op zichzelf staand boek vormt, en niet, zoals de geschiedenissen van Elia en Elisa in een uitvoeriger geschiedwerk is geïncorporeerd, deze plaats dankt aan het feit dat het over een profeet gaat.

Voor de betekenis is uit de aard der zaak van groot belang hoe over het karakter van het boek te oordelen is. Bij de allegorische of parabolische opvatting wordt de betekenis bepaald door de zin die men aan de allegorie of de parabel meent te moeten toekennen. Maar als men, zoals we in § 2 gezien hebben, tot de conclusie moet komen dat het boek bedoelt een reëel historisch verhaal, een beschrijving van werkelijk plaats gehad hebbende gebeurtenissen te geven, kan het bij de erkenning van de Goddelijke inspiratie der Schrift alleen maar de vraag zijn welke betekenis deze beschreven historische feiten hebben. Wie de inspiratie der Schrift verwerpt zal, ook al zou hij zich genoodzaakt zien te erkennen dat de auteur historie bedoelde te geven, allicht geneigd zijn de realiteit der verhaalde gebeurtenissen te loochenen, maar er dan ook moeilijk enige waarde of betekenis aan toe kunnen kennen. Wie echter de inspiratie der Schrift aanvaardt, zal die realiteit volmondig toestemmen: de wonderen die hier beschreven worden zijn niets minder geloofwaardig dan andere wonderen die in de Schrift beschreven worden (zie ook J. RIDDERBOS, *De kleine profeten*[2] II, 27). En dan is het de vraag welke de betekenis is, die de in het boek Jona beschreven gebeurtenissen voor ons hebben. God heeft ze in zijn Woord laten optekenen omdat Hij ons daardoor iets zeggen wil. En als we trachten te bepalen wat dat is, wordt onze aandacht wel in de eerste plaats getrokken door wat de Heiland gezegd heeft in Matth. 12 : 39—41; 16 : 4; Luk. 11 : 29, 30. Jezus geeft zelf aan dat het verblijf van Jona gedurende drie dagen en nachten in de buik van het zeemonster een teken is van zijn eigen dood en begrafenis en van zijn opstanding ten derden dage. Hierdoor wordt ons duidelijk dat het boek Jona geen geringe plaats inneemt in de profetische verkondiging van de Messiaanse heilsbelofte; aansluitend bij de prediking van Jes. 53 over de lijdende knecht des HEEREN, brengt het nadrukkelijk naar voren het element van de dood en de verrijzenis van

de Messias. Daarnaast moge voorts ook nog op het volgende worden gewezen: als Jona in zijn verblijf in en zijn verlossing uit de buik van het zeemonster type is van Christus, dan mag hij als zodanig ook gezien worden in zijn prediking in Ninevé, dan beeldt hij mede af de opgestane Heiland die zijn Evangelie doet uitgaan in heel de wereld, die „als eerste uit de opstanding der doden het licht verkondigt èn aan het volk èn aan de heidenen" (Hand. 26 : 23). Verder leert ons het boek dat profeten ook zondige mensen zijn en niet altijd even gewillig om de hun gegeven Goddelijke opdracht te vervullen, maar dat hun hemelse Zender hen toch noodzaakt dat te doen, hetzij zoals bij Jeremia door een inwendige niet te onderdrukken kracht (Jer. 20 : 9), hetzij door gebruik te maken van uitwendige middelen als een storm op zee en een vervaarlijk zeemonster. En ten slotte is ook dit een lering die het ons brengt, dat Gods lankmoedigheid en barmhartigheid van oneindig wijder strekking is dan die van mensen.

§ 6 *Literatuur*

Evenals bij Obadja worden hier zowel de commentaren op de twaalf kleine profeten als de afzonderlijke geschriften over het boek Jona in chronologische orde vermeld. Voor zover in de hierna te geven uitlegging naar deze literatuur verwijzingen worden geboden geschiedt dit, behoudens een enkele uitzondering, alleen met het noemen van de namen der auteurs. Met bepaalde afkortingen, waarvan een lijstje gegeven wordt, wordt verwezen naar enkele werken van algemene aard; andere geschriften worden met volledige titel aangehaald. Ook van de sigla waarmee tijdschriften worden geciteerd volgt aan het einde van deze § een lijstje.

JOH. CALVINUS, *In duodecim prophetas minores*, ed. BAUM, CUNITZ, REUSS.

E. B. PUSEY, *The Minor Prophets*, 2 dln, London 1860/61.

H. EWALD, *Die Propheten des Alten Bundes erklärt*², Göttingen 1867/68.

F. HITZIG, *Die zwölf kleinen Propheten*, vierte Auflage besorgt von H. STEINER (in *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*), Leipzig 1881.

A. E. O'CONNOR, *Etude sur le livre de Jonas*, Genève 1883.

T. T. PEROWNE, *Obadiah and Jonah* (in *The Cambridge Bible for schools and colleges*), Cambridge 1883.

W. BÖHME, *Die Composition des Buches Jona*, ZATW 1887, blz. 224—284.

C. F. KEIL, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*³, (in *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, herausgegeben von KEIL und DELITZSCH), Leipzig 1888.

H. MARTIN, *The prophet Jonah*, Edinburgh 1891.

H. CLAY TRUMBULL, *Jona in Nineveh*, Philadelphia 1892.

LÖWY, *Ueber das Buch Jona*, Wien 1892.

J. KENNEDY, *On the book of Jonah*, London 1895.

G. A. SMITH, *The Book of the Twelve Prophets*, 2 dln (in *The Expositor's Bible*, edited by W. ROBERTSON NICOLL), London 1896—98.

L. DAHLE, *Profeten Jonas*, Christiania 1897.

J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*³, Berlin 1898.

HUGO WINCKLER, *Zum Buche Jona*, in *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe, Leipzig 1898—1900, Band II, blz. 260—265.

W. NOWACK, *Die kleinen Propheten*² (in *Handkommentar zum Alten Testament*, herausgegeben von NOWACK), Göttingen 1903.

KARL MARTI, *Das Dodekapropheton* (in *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, herausgegeben von MARTI), Tübingen 1904.

R. F. HORTON, *The Minor Prophets Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah and Micah* (in *The Century Bible*), Edinburgh z. j.

HANS SCHMIDT, *Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Göttingen 1907.

A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908.

C. VON ORELLI, *Die zwölf kleinen Propheten*³ (in *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments*, herausgegeben von STRACK und ZÖCKLER), München 1908.

B. DUHM, *Die zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt*, Tübingen 1910.

B. DUHM, *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, ZATW 1911; over Jona blz. 200—204.

P. RIESSLER, *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Rottenburg 1911.

JULIUS A. BEWER, *A critical and exegetical Commentary on Jonah* (in *The International Critical Commentary*), Edinburgh 1912.

A. B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Band V, Leipzig 1912.

G. RICHTER, *Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den kleinen Propheten*, Gütersloh 1914 (handelt alleen over Jon. 4 : 6).

HANS SCHMIDT, *Jona* in *Die grossen Propheten und ihre Zeit* (in *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*), Göttingen 1915.

G. MACLOSKIE, *How to test the story of Jonah*, BS 1915, blz. 334—338.

T. H. DODSON, *The book of Jonah*, London 1916.

ROBERT DICK WILSON, *The Authenticity of Jonah*, PTR 1918, blz. 280—298, 430—456.

H. C. O. LANCHESTER, *Obadiah and Jonah* (in *The Cambridge Bible for schools and colleges)*, Cambridge 1918.

W. STAERK, Jona 2, 3—10 in *Lyrik*² (in *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl)*, Göttingen 1920.

E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch* (in *Kommentar zum Alten Testament*, herausgegeben von SELLIN), Leipzig-Erlangen 1922, zweite und dritte umgearbeitete Auflage 1929/30.

W. EWING, *The sign of Jonah*, Exp. 1923 I, blz. 460—472.

G. W. WADE, *The books of the prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah* (in de *Westminster Commentaries* edited by LOCK and SIMPSON), London 1925.

AMBROSE JOHN WILSON, *The sign of the prophet Jonah and its modern confirmations*, PTR 1927, blz. 630—642.

J. RIDDERBOS, *De kleine profeten, tweede deel, van Obadja tot Zefanja* (in *Korte Verklaring der H. Schrift*), Kampen 1930, 2e druk 1949.

L. H. K. BLEEKER, *De kleine profeten* II (in *Tekst en Uitleg*), behandelt *Joël, Obadja, Jona, Micha,* Groningen-Den Haag 1934.

F. DIJKEMA, *Het boek Jona,* NThT 1936, blz. 338—347.

JOSEPH LIPPL und JOHANNES THEIS, *Die zwölf kleinen Propheten* I Hälfte: *Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas* (in *Die Heilige Schrift des Alten Testaments,* herausgegeben von FELDMANN und HERKENNE), Bonn 1937.

TH. H. ROBINSON und F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten* (in *Handbuch zum Alten Testament* herausgegeben von EISSFELDT), Tübingen 1938, zweite Auflage 1954.

A. FEUILLET, *Les sources du Livre de Jonas,* RB 1947, blz. 161—186.

A. FEUILLET, *Le sens du Livre de Jonas,* RB 1947, blz. 340—361.

FRIEDR. NÖTSCHER, *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* (in *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Echter Bibel*), Würzburg 1948.

G. CH. AALDERS, *The problem of the Book of Jonah,* London z. j. (1948).

S. GOLDMAN, *Jonah,* in *The twelve Prophets* (in *Soncino Books of the Bible,* editor A. COHEN), Bournemouth 1948.

JULIUS A. BEWER, *The book of the Twelve Prophets,* 2 dln, New York 1949.

A. FEUILLET, *Le livre de Jonas* (in *La Sainte Bible*), Paris 1951.

D. DEDEN, *De kleine profeten, Eerste deel: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Micheas,* Roermond en Maaseik 1953.

Lijst van afkortingen:

AV	= *Authorized Version.*
BDB	= *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, based on the Lexicon of* GESENIUS, *as translated by* EDW. ROBINSON, *edited by* FRANCIS BROWN, S. R. DRIVER and CHARLES A. BRIGGS, *corrected impression,* Oxford 1952.
BH	= *Biblia Hebraica,* ed. RUD. KITTEL. Zo bij overeenstemming tussen de editio altera en de editio tertia, enz.; anders de naam van de bewerker met de bijvoeging: in BH^2 of BH^3.
Bijbelse Encyclopaedie	= *Bijbelse Encyclopaedie onder hoofdredactie van* Prof. Dr. F. W. GROSHEIDE, *samengesteld door* W. H. GISPEN, F. W. GROSHEIDE, F. J. BRUIJEL en A. VAN DEURSEN, Kampen 1950.
Bijbelsch Handboek	= *Bijbelsch Handboek eerste deel Het Oude Testament* door G. CH. AALDERS, A. VAN DEURSEN, C. VAN GELDEREN, W. H. GISPEN, A. NOORDTZIJ en J. RIDDERBOS, Kampen 1935.
Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek	= *Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek onder redactie van* Prof. Dr. A. VAN VELDHUIZEN. *I Het Oude Testament* door Dr. F. M. TH. BÖHL, Groningen-Den Haag 1919.

BROCKELMANN *Synt* = CARL BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, Neukirchen-Glückstadt, 1956.

DALMAN AuS = GUSTAF DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VII Bde, Gütersloh 1928—1942.

DAVIDSON *Synt* = A. B. DAVIDSON, *Hebrew Syntax*, 3d edition, Edinburgh 1901.

DRI *Tenses* = S. R. DRIVER, *A treatise on the use of the tenses in Hebrew*, Oxford 1881.

GES-K = WILHELM GESENIUS' *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH.

KÖHLER = *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, edidit LUDWIG KÖHLER, waarin ook WALTER BAUMGARTNER, *Wörterbuch zum Aramäischen Teil des Alten Testaments*, Leiden 1953.

KÖNIG *Lehrgeb* = FR. EDUARD KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache.*

KÖNIG *Synt* = FR. EDUARD KÖNIG, *Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache* (Zweite Hälfte, zweiter Theil van *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache*).

RIEHM HWBA = EDUARD C. A. RIEHM, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, 2e Auflage, besorgt von FRIEDRICH BAETHGEN, Bielefeld u. Leipzig 1893—1898.

RV = *Revised Version* (de Engelse van 1881—1885).

SV = Statenvertaling.

Westminster Dictionary of the Bible = *The Westminster Dictionary of the Bible* by JOHN DAVIS, *revised and rewritten* by HENRY SNYDER GEHMAN, Philadelphia 1944.

Westminster Historical Atlas to the Bible = *The Westminster Historical Atlas to the Bible, edited by* GEORGE ERNEST WRIGHT *and* FLOYD VIVIAN FILSON, *with an Introductory Article by* WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, Philadelphia 1946.

Sigla der Tijdschriften:

BS = Bibliotheca Sacra.
Exp = The expositor.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
NThT = Nieuw Theologisch Tijdschrift.
PTR = Princeton Theological Review.
RB = Revue Biblique.
ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

HOOFDSTUK 1

De vlucht van Jona

vs 1—3 Jona ontvangt een Goddelijke opdracht waaraan hij zich door vlucht tracht te onttrekken

1 Het boek begint met het impf. cons. ויהי. Terecht zegt GOLDMAN: „Biblical Books often begin with this conjunction without the idea of sequence". Met een soortgelijk geval hebben we te doen bij het boek Ezechiël, men zie mijn commentaar in deze zelfde serie op Ezech. 1 : 1, waar onderscheidene andere voorbeelden worden genoemd. KARL BUDDE oppert in zijn artikel *Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige"*, ZATW 1892, op blz. 40—43 de veronderstelling dat ons boek een gedeelte uit de in 2 Kron. 24 : 27 vermelde מדרשׁ ספר המלכים zou zijn, dat dan enige wijziging zou hebben ondergaan om als een zelfstandig geschrift te kunnen optreden, en oorspronkelijk zijn plaats zou hebben gehad na 2 Kon. 14 : 27; maar daarvoor is geen genoegzame grond.

De meermalen voorkomende zegswijze ויהי דבר יהוה אל (zie 1 Sam. 15 : 10; 2 Sam. 7 : 4; 24 : 11; 1 Kon. 12 : 22; 13 : 20; 16 : 1; 17 : 2, 8; 18 : 1; 21 : 17; 21 : 28; 2 Kron. 12 : 7) dient ter constatering van het feit van het *receptieve* element in de profetie (vgl. *De profeten des Ouden Verbonds*, blz. 21), als subjectieve mededeling van de zijde van de profeet zelf (Jer. 2 : 1; 18 : 5; Ezech. 6 : 1; 7 : 1; 12 : 1; 13 : 1; enz.). De ontvanger van de Goddelijke openbaring is in dit geval Jona, de zoon van Amittai, van wie ook sprake is in 2 Kon. 14 : 25, zie de *Inleiding*, blz. 61.

2 De inhoud van de openbaring is een opdracht, om zich te begeven naar Ninevé, de hoofdstad van het machtige Assyrische rijk. Men zie daarover het art. van VAN DEURSEN in de *Bijbelse Encyclopaedie*. Zij wordt hier nader aangeduid als העיר הגדולה, een qualificatie die terugkeert in 3 : 1 en 4 : 11. Dezelfde qualificatie wordt eveneens gebruikt in Gen. 10 : 12; daar is het evenwel de vraag waarop ze betrekking heeft: in het voorafgaande vers worden vier steden genoemd: Ninevé, Rechobot-Ir, Kalach en Resen; vermoedelijk zal men hier zo niet aan Ninevé zelf dan toch aan het complex door deze vier dicht bij elkaar gelegen steden gevormd te denken hebben (zie *Het boek Genesis*[2], *Eerste deel*, Kampen 1949, blz. 281). Ook in 3 : 3 wordt van de bizondere grootte van Ninevé gewag gemaakt.

Als de profeet in Ninevé aangekomen is, moet hij daar een prediking tegen de stad doen horen. Het verb. קרא in de zin van „proclaim" (BDB) ook in 1 Kon. 13 : 2. Het is een prediking van een voor de stad ongunstige inhoud,

zoals onmiskenbaar blijkt uit de eraan toegevoegde motivering; de praep. על moet hier dus door tegen worden vertaald. Sommigen, zoals NOWACK, BLEEKER, ROBINSON, FEUILLET (*La Sainte Bible*) en DEDEN, zien in het zinnetje met כי geen motivering, maar vatten כי als *recitativum* op. Zeker is zowel het een als het ander mogelijk, maar het ligt het meest voor de hand dat de inhoud van de prediking dezelfde had moeten zijn als in 3 : 4. Die inhoud is hier niet *expressis verbis* aangegeven, maar dat daarin van een dreigend oordeel gewaagd moest worden, is uit de motivering duidelijk. In deze motivering gaat het over het ten hemel schreiend karakter van Ninevé's slechtheid (het suff. 3 p. meerv. ziet op de bewoners van de stad), die slechtheid heeft zulk een hoogtepunt bereikt dat God haar niet langer ongestraft kan laten. We hebben hier te doen met een anthropomorfe wijze van spreken, het omgekeerde van Gen. 18 : 21, waar God wil nederdalen om zich te overtuigen hoe groot de zonde van Sodom en Gomorra is; hier is de voorstelling dat het kwaad zo'n hoogte heeft bereikt dat het tot God is doorgedrongen. Waarin de רעה van de Ninevieten bestaat wordt niet nader aangegeven; GOLDMAN zegt „moral and social sins, rather than idolatry"; in elk geval wordt in 3 : 8 speciaal vermeld חמס „geweldenarij".

3 In plaats van zich op weg te begeven naar Ninevé maakte Jona aanstalten ergens anders heen te trekken, in geheel tegenovergestelde richting. Hij wilde naar תרשיש. Vroeger verstond men daaronder *Tartessus*, een Fenicische kolonie in zuidwestelijk Spanje; maar nieuwere gegevens pleiten ervoor aan het noordafrikaanse gebied te denken, in de omgeving van het tegenwoordige Tunis (zie KÖHLER). Men kan zich daarvoor ook beroepen op de weergave in de LXX door Καρχηδών (in Jes. 23) en door Καρχηδόνιοι in Ezech. 27 : 12 en 38 : 13; hier heeft de LXX Θαρσις. EHRLICH herinnert aan het Talmoedtraktaat *Baba Bathra*, 38 a, waar rabbi Jehuda de veronderstelling uitspreekt dat de duur van een reis naar of van Spanje wettelijk op een jaar bepaald werd; Jona zou dus Tarsis gekozen hebben als de verst verwijderde stad. We kunnen dit daarlaten, maar ongetwijfeld mag worden aangenomen dat het Jona's bedoeling is geweest zich zo ver mogelijk uit de voeten te maken. Niet om zich daardoor buiten Gods bereik te stellen, want een dienaar van Jahwe, „de God des hemels, die de zee en het droge gemaakt heeft" (vs 9), zal wel niet gedacht hebben dat hij zich in Tarsis aan diens hand onttrekken kon; maar hij zal vermoedelijk gehoopt hebben zich door een zo verre reis voor herhaling van de opdracht te kunnen vrijwaren. De reden waarom Jona dit doet, wordt in 4 : 2 aangegeven: hij herinnert daar aan de overwegingen die hem ertoe gebracht hebben naar Tarsis te vluchten: „ik wist, dat Gij een genadig en barmhartig God zijt, lankmoedig, groot van goedertierenheid en berouw hebbende over het kwaad"; hij voorzag dat zijn prediking tot bekering zou leiden en dat dan het oordeel niet zou worden ten uitvoer gelegd, dan zouden de goddeloze Ninevieten hun welverdiende straf ontgaan en hij zou als een leugenprofeet aan de kaak gesteld worden.

Ter uitvoering van zijn plan begeeft hij zich naar de zeeplaats יפו, in het gebied van de stam Dan (zie Joz. 19 : 46), in het N. T. Ἰόππα (Hand. 9 : 36, enz.). Men zie het art. *Jafo* in het *Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek* en in de *Bijbelse Encyclopaedie*. Daar treft hij een schip aan met de bestem-

ming naar Tarsis (het part. באה met futurale zin, GES-K § 116 *d*, JOÜON *Gr* § 121 *e*), hij betaalt de vrachtprijs (dat is hier de zin van שָׂכָר „loon", zie KÖHLER), en begeeft zich in het schip om met hen die aan boord waren (עמהם) naar Tarsis te gaan, weg van het aangezicht des HEEREN.

vs **1—3** Het verhaal begint met de mededeling dat het woord des HEEREN kwam tot Jona, de zoon van Amittai, met de opdracht: begeef u naar Ninevé om daartegen te prediken, want hun slechtheid heeft zulk een hoogte bereikt, dat ze tot Mij is doorgedrongen. Maar Jona was niet geneigd aan deze opdracht gehoor te geven, hij maakte aanstalten om de wijk te nemen naar Tarsis, weg van het aangezicht des HEEREN; hij begaf zich naar Jafo, vond daar een schip dat voor Tarsis bestemd was, betaalde de vrachtprijs, en ging aan boord om naar Tarsis te reizen, weg van het aangezicht des HEEREN.

vs 4—6 De storm op zee

4 Al spoedig bleek, dat het plan van Jona om naar Tarsis te gaan weg van het aangezicht des HEEREN, onuitvoerbaar was. Jahwe deed een hevige wind losbreken over de zee; הטיל Hiph. van טול „von Weitem werfen, weithin werfen", „cast from afar, cast out" (KÖHLER), de Amerikaanse *Revised Standard Version* heeft „hurled". Het gevolg was dat er een geweldige storm (סער, ook סערה) op zee ontstond, en het schip dreigde te worden stukgeslagen: we hebben hier te doen met een eigenaardig gebruik van het verb. חשב in Pi., gevolgd door een inf. Niph. c. ל, in de betekenis „nahe daran sein zu", „be about to"... (KÖHLER); dit is de enige plaats waar het van een onbezield subject wordt gebezigd.

5 De geweldige storm jaagt de scheepslieden angst aan. Het woord מלחים dat hier, evenals ook in Ezech. 27 : 9, 27, 29, gebruikt wordt placht men vroeger in verband te brengen met מלח „zout". Zo wijst PEROWNE erop, dat men ook in het Engels soms van een zeeman spreekt als „a salt". Maar het heeft daar niets mee te maken, het is ontleend aan het Akkadisch: m a l a c h o e en betekent eenvoudig „Schiffer, Seemann", „mariner" (KÖHLER en BDB). En in hun angst roepen ze ieder tot hun god (of, zoals men ook kan vertalen: tot hun goden). Het waren dus heidenen, en, hoewel het schip vermoedelijk wel als een Fenicisch vaartuig te denken zal zijn, uit verschillende plaatsen afkomstig. Zo wordt ook in Ezech. 27 Tyrus getekend als een schip met een bemanning van zeer gevarieerde herkomst (zie vs 8 en 9). Bovendien nemen zij de toevlucht tot het overboord werpen van het overtollige scheepstuig (waaraan bij כלים wel het eerst zal te denken zijn), misschien ook van de lading (men vgl. Hand. 27 : 18, 19); de bedoeling was in elk geval zichz e l f enige verlichting te verschaffen: להקל מעליהם betekent niet: om het schip lichter te maken, de praep. על duidt aan dat er een last op hen drukte, dat was de nood waarin ze zich bevonden en de angst die hen had aangegrepen, en daarvan zochten ze zich zowel door het bidden als door het overboord werpen van wat zich in het schip bevond verlichting te verschaffen. Ondertussen was dit alles aan Jona onopgemerkt voorbijgegaan, zoals in de nominale zin ויונה ירד, waarin het perfectum de zin van een plusquamperf. heeft, tot uitdrukking wordt gebracht. Hij was namelijk in het schip zover mogelijk naar

beneden afgedaald: onder ירכתים is te verstaan: „hinterster, innerster Teil", „extreme, innermost part" (KÖHLER), en onder ספינה, van ספן „bedekken", het bedekte deel van het schip (naar ROB. DICK WILSON, PTR 1918, blz. 282, zie *Inleiding*, blz. 67); deze opvatting vinden we ook bij GOLDMAN: het woord „refers to the lower deck or hold". Daar beneden had de profeet zich ter ruste gelegd en was in een diepe slaap gevallen (Niph. v. רדם). Na de spanning die hij had doorgemaakt doordat hij zich aan de vervulling van de hem geworden Goddelijke opdracht wilde onttrekken, voelde hij zich blijkbaar opgelucht nu hij goed en wel aan boord van het schip was; hiermee meende hij zich wel tegen een mogelijke herhaling van de opdracht genoegzaam te hebben veilig gesteld.

6 Maar daarin bedriegt hij zich deerlijk. De scheepskapitein kan het niet hebben, dat zijn passagier (de enige?) bij de algemene consternatie rustig blijft slapen, en gaat naar hem toe om hem wakker te maken. רב in de zin van „Oberst, Anführer", „captain, chief" (KÖHLER) vinden we eveneens in plaatsen als Esth. 1 : 8 (כל רב ביתו), Jer. 41 : 1 (רבי המלך) en Dan. 1 : 3 (רב סריסיו); חבל komt behalve hier ook voor in Ezech. 27 : 8, 27—29 en betekent „Matrose", „sailor" (KÖHLER); de רב החבל is dus het hoofd van het scheepsvolk, de scheepskapitein. Hij zegt tegen Jona: מה לך נרדם (נרדם part. Niph. van רדם). Het is niet helemaal zeker hoe we deze woorden moeten vertalen. De meeste commentatoren vatten ze zo op, dat het part. de voortzetting geeft van de vraag מה לך, zodat de zin wordt: „Hoe kunt gij zo vast slapen?" Vgl. GES-K § 120 *b*, alsmede JOÜON *Gr* § 161 *i*, die overigens de constructie met een part. voor een zeldzaam geval houdt. Als een tweede voorbeeld is te verwijzen naar Ezech. 18 : 2. Een andere mogelijkheid zou zijn het part. נרדם voor een vocativus te houden, zoals bv. nog de Amerikaanse *Revised Standard Version* doet: „What do you mean, you sleeper?" NOWACK acht deze vertaling onmogelijk, omdat, als een vocativus bedoeld was, het part. het lidwoord bij zich zou moeten hebben. BROCKELMANN *Synt* § 10 wijst er op dat bij een vocativus doorgaans het lidwoord gebezigd wordt, zegt echter tevens: „Doch kann der Artikel auch fehlen", en noemt als voorbeeld Joz. 10 : 12. Het is dus moeilijk met zekerheid uit te maken, maar zakelijk is de bedoeling in elk geval er de profeet een verwijt van te maken dat hij in zulke omstandigheden maar kalm blijft doorslapen. Laat hij opstaan en het voorbeeld der andere opvarenden volgen door tot zijn God te roepen. Misschien zal deze hulp bieden, zodat ze niet vergaan. Het verb. עשׁת dat hier in de Hitpa. gebruikt wordt, is een ἅπαξ; de betekenis is: „sich eingedenk zeigen", „prove thinking about, caring for" (KÖHLER); met de praep. ל, ter aanduiding van de personen waarop dat „gedachtig zijn" betrekking heeft. Dat het lidwoord bij אלהים hier aanduiding zou zijn van de w a r e God, en dat hier dus aan het woord zou komen „a vague apprehension of one supreme God" (GOLDMAN), is niet aannemelijk, het lidwoord is hier demonstratief en wijst terug naar אלהיך: die god. Of Jona aan de aansporing van de kapitein heeft gevolg gegeven, wordt niet gezegd; waar het Bijbels verhaal daarover het stilzwijgen bewaart is er evenmin reden om te zeggen dat hij het vanzelfsprekend wel gedaan heeft, als om de vraag te stellen, of hij het in de gegeven omstandigheden wel k o n doen. Zeker is echter — dat blijkt uit het vervolg — dat hij is opgestaan en met de kapitein meegegaan naar het dek.

vs **4—6** De HEERE deed echter een hevige wind losbreken over de zee, zodat er een geweldige storm ontstond, en het schip dreigde te worden stukgeslagen. In hun angst begonnen nu de (heidense) scheepslieden, uit verschillende streken afkomstig, hun respectieve goden aan te roepen, en tegelijkertijd een en ander van het scheepstuig overboord te werpen. Zo hoopten ze zich verlichting te verschaffen. Jona bemerkte intussen van dit alles niets. Hij had zich zo ver mogelijk benedendeks begeven, en was daar gaan liggen slapen. Dat kon echter de scheepskapitein niet dulden, deze ging naar hem toe en maakte er hem een verwijt van dat hij bij deze situatie maar bleef slapen; hij moest opstaan en ook zijn god aanroepen, misschien dat deze aan hen zou willen gedachtig zijn en hen voor vergaan zou willen bewaren.

vs 7—16 Jona als de schuldige oorzaak ontdekt en overboord geworpen

7 De scheepslieden, overtuigd dat de storm die maar niet tot bedaren wilde komen zijn oorzaak moest hebben in de schuld van een der opvarenden, treden met elkaar in overleg om door loting uit te maken wie dat mocht zijn. בשל dat behalve hier en in vs 12 alleen voorkomt in Pred. 8 : 17, heeft de zin van „daarom", maar is door de verbinding met het interrogativum מי geworden tot een vragende partikel, zie GES-K § 150 *k*; בשלמי betekent dus „um wessentwillen". En als zij hun loten werpen valt het lot op Jona. Zo wijst God (vgl. Spreuk. 16 : 33) Jona als de schuldige aan.

8 Nu richten zich de scheepslieden tot Jona met de vraag om opheldering. Ietwat vreemd doen aan de woorden באשר למי הרעה הזאת לנו; nadat door het lot op die vraag het antwoord reeds is gegeven, noemen verschillende commentatoren de herhaling „sinnlos" (zo bv. NOWACK), en velen menen er eenvoudig een glosse op de overeenkomstige woorden in het vorige vers in te moeten zien. Men beroept zich daartoe ook op het feit dat de woorden in de codex Vaticanus der LXX ontbreken, maar volgens de Göttinger uitgave van de *Septuaginta* (zie de editie der *Duodecim prophetae* door JOSEPH ZIEGLER, 1943) moet de vraag τίνος ἕνεκεν ἡ κακία αὕτη ἐστὶν ἐν ἡμῖν wel degelijk tot de oorspronkelijke Griekse tekst behoord hebben. De kwestie is dan wat de bedoeling is. Men zal zich die het best aldus kunnen voorstellen, dat de zeelieden, nu het lot uitspraak heeft gedaan, ook uit de eigen mond van de schuldige een bekentenis willen horen (in die geest PEROWNE, KEIL, VON ORELLI, WADE). Maar met een bekentenis zonder meer zijn ze niet tevreden: ze willen uitvoerige inlichtingen van hem hebben, en vragen hem allereerst wat het doel van zijn reis is; voor מלאכה geeft KÖHLER hier als betekenis: „Sendung, Auftrag", „sending, commission". Het gaat niet om de vraag wat zijn hantering of beroep is, maar, zoals GOLDMAN terecht de vraag omschrijft „what is the business that brings you on this ship?" Ook DEDEN voelt iets voor deze opvatting als hij bij het in zijn vertaling gebezigde „beroep" aantekent: „misschien beter „bezigheid", „het doel van zijn tocht?" Het ligt voor de hand dat in de eerste plaats verband gezocht wordt tussen zijn schuld en het doel van zijn reis. Verder vragen ze waar hij vandaan komt, wat zijn land is, en tot welk volk hij behoort; אי מזה עם „uit welk volk", evenals אי מזה עיר (2 Sam.

15 : 2) „uit welke stad?" Ze willen alles zo precies mogelijk weten, in de hoop op deze wijze een oplossing te krijgen voor het raadsel van de storm die hen zo onverwacht overvallen heeft.

9 Op al hun vragen gaat Jona niet in. Hij deelt hun zijn nationaliteit mee, en gebruikt daartoe de term עברי, die in het O.T. slechts nu en dan wordt gebezigd, en door Israëlieten meest tegenover niet-Israëlieten (zie bv. Gen. 40 : 15; Ex. 2 : 7; 3 : 18) zoals ook hier het geval is. In tegenstelling met termen als בני ישראל en dgl. duidt het louter de ethnologische qualiteit aan. Hij voegt eraan toe dat hij een vereerder is (ירא ziet hier niet op de subjectieve, maar op de objectieve status) van de God des hemels, die de zee en het droge heeft gemaakt, en die daarom op zee een storm kon doen opsteken wanneer Hij dat wilde. Dat hij er ook nog wel iets anders bij zal hebben verteld is duidelijk uit het slot van het volgende vers, zoals we hierna zullen zien.

10 Wat hij hun verteld heeft maakt op de schepelingen een geweldige indruk: ze worden met hevige vrees vervuld (יראה גדולה inwendig object, de z.g. *figura etymologica*, met bijgevoegd attributief adjectief, zie GES-K § 117 *q*, JOÜON *Gr* § 125 *r*, BROCKELMANN *Synt* § 93 *g*), en geven uiting aan hun ontzetting in een מה זאת עשית. Dat is geen vraag om nadere informatie, maar een uitroep van afschuw. Hun ontzetting wordt vooral gewekt door het feit dat de hun onbekende reiziger, die bekent een vereerder van een zo machtige God te zijn, met zijn reis bedoelt die God te ontvluchten. Nu zien zij in de storm de hand van die God die naar de vluchteling grijpt, en wat moet er daarom van hen en hun schip terechtkomen? De woorden כי ידעו האנשים כי מלפני יהוה הוא ברח zijn niet, naar WELLHAUSEN, in deze zin te verstaan, dat de schepelingen uit het feit, dat Jona hier op zee door Jahwe's toorn getroffen wordt, de gevolgtrekking hebben gemaakt dat hij voor Jahwe op de vlucht was; die gevolgtrekking was uit dat feit niet te maken; en er is dan ook geen reden de slotwoorden כי הגיד להם (met velen) voor een latere toevoeging te houden. Dat hij voor Jahwe op de vlucht was moet hij expressis verbis hebben meegedeeld, en dat wordt er hierom ook bij gezegd. Het is in overeenstemming met de Hebreeuwse verhaaltrant zulk een nadere aanvulling achterna te geven; een analoog voorbeeld hebben we in Esth. 3 : 6 waar Haman, toen zijn aandacht erop gevestigd was dat Mordechaï de door de koning voorgeschreven diepe buiging voor hem niet maakte, er niet mee tevreden is zich op Mordechaï alleen te wreken, maar ook diens volk in zijn wraakneming wil betrekken; en dan wordt er aanvullenderwijs aan toegevoegd „want men had hem medegedeeld, tot welk volk Mordechaï behoorde". De mededeling moet in het door Jona blijkens vs 9 gezegde begrepen geweest zijn, zoals BEWER (*Twelve Prophets*) terecht zegt: „implied but not expressed in vs 9". Geheel ten onrechte wordt hier gedacht, zoals nog door WADE, aan „some prior communication imparted by Jonah about his flight", waarin hij dan ook aanleiding vindt om in het boek Jona de samenvoeging van twee „versions" van hetzelfde verhaal te zien (vgl. zijn *Introduction*, blz. LXXXVI—XC).

11 De schepelingen begrijpen wel dat ze zich alleen maar veilig kunnen stellen door als voltrekkers van de wraak van zijn God op Jona op te treden; maar ze wagen er zich niet aan zelf te beslissen op welke wijze dat geschieden

moet, en daarom stellen ze de vraag aan Jona; die zal als vereerder van zijn God wel het best weten op welke manier diens toorn te stillen is. וישתק is een imperf. met finale strekking (GES-K § 165 *a*, JOÜON *Gr* § 161 *m*); het verb. betekent „tot bedaren komen"; in dezelfde zin als hier wordt het ook gebruikt in Ps. 107 : 30, in ietwat andere zin, van het tot rust komen van een twist in Spreuk. 26 : 20. מעלנו zodat wij er geen hinder meer van hebben. Het causale zinnetje met כי wijst het dringende van de noodsituatie aan; volgens HANS SCHMIDT, ROBINSON en NÖTSCHER behoort het nog tot de woorden der zeelieden, maar met de overgrote meerderheid der verklaarders is het als een motivering van de verhaler te beschouwen. BEWER (ICC) acht beide mogelijk. De constructie van het verb. הלך met een tweede verb. ter aanduiding van een „längeren Fortdauer" (GES-K § 113 *u*), vaak in de inf. abs., hier in het part. met een tweede part. (JOÜON *Gr* § 123 *s*): „de zee werd gaandeweg onstuimiger."

12 Op zijn antwoord behoeft Jona zich niet lang te bezinnen; van het moment af dat hij door de scheepskapitein werd wakker geroepen en zich bewust werd van het grote gevaar waarin het schip verkeerde moet hij diep onder de indruk zijn gekomen van zijn zondige handelwijze: hij ziet in hoe verkeerd hij heeft gehandeld door ongehoorzaam te zijn aan de Goddelijke opdracht, en hij begrijpt dat hij zijn Zender niet heeft kunnen ontvluchten; die heeft om zijnentwil de storm op zee doen opsteken, en het op hem gevallen lot heeft dat voor hem alleen maar kunnen bevestigen — welnu, ze moeten hem maar in de zee werpen, dan zal deze wel spoedig weer tot bedaren komen (weer het verb. שתק evenals in vs 11; מעליכם „zodat gij er geen hinder meer van hebt", vgl. eveneens vs 11). Met בשלי is te vergelijken בשלמי in vs 7, בשל heeft hier het suff. 1 pers. enkv. „om mijnentwil". Jona is zich ten volle bewust, dat het alleen om h e m is dat zijn God die geduchte storm tegen zijn mede-opvarenden heeft laten opsteken, en hij is bereid tot hun behoud het offer van zijn leven te brengen.

13 Zij zijn echter niet bereid dit offer maar onmiddellijk te aanvaarden, en ze doen hun uiterste best op andere wijze uitkomst te zoeken. ויחתרו impf. Qal v. חתר, waarvan BDB als betekenis opgeeft „dig" en „row"; het laatste „as digging into the water". KÖHLER verklaart het als „durchbrechen", en wil het interpreteren als „sich (rudernd) hindurcharbeiten", „work one's way through (by rowing)". In elk geval moet hier wel aan „roeien" worden gedacht, want dit was de enige mogelijkheid om bij zulk stormweer hun doel: terugkeer naar het vasteland te bereiken. In die tijd bleven de schepen in de regel tamelijk dicht bij de kust, en daarom konden de schepelingen hoop koesteren dat ze erin slagen mochten de vaste wal weer te bereiken. Vermoedelijk hebben ze gedacht dat ze hun plicht tegenover Jona's God wel zouden hebben gedaan als ze hem maar weer aan land hadden gezet. De infin. להשיב heeft geen object; sommigen willen er „het schip" bij denken, maar het best is het verb. op te vatten als „innerlich transitives" Hiph. (GES-K § 53 *d*): „om een terugkeer tot stand te brengen naar het droge" (naar DEDEN). WADE is van oordeel dat dit vers „is not a natural continuation of v. 12", en ziet hierin weer een argument voor de veronderstelling van twee recensies die in het boek gecompileerd zijn. Maar het is volkomen begrijpelijk dat de scheepslieden

niet onmiddellijk tot zulk een drastische maatregel willen overgaan om Jona overboord te werpen, en eerst nog op andere wijze proberen tot een oplossing te komen. Daarin slagen ze echter niet, ze kunnen met hun roeien niet tegen het geweld van het water op, integendeel, de zee werd voortdurend nog onstuimiger tegen hen (weer de constructie הולך וסער evenals in vs 11, zie aldaar; het erbij gevoegde עליהם drukt uit dat de kracht van het water hun pogingen verijdelde).

14 Ten slotte zien ze zich dan ook genoodzaakt aan de raad van Jona gevolg te geven. Maar vooraf richten ze zich in gebed tot Jahwe, de God van Jona; zijn ontzagwekkende macht hebben zij aanschouwd, en daarom vrezen zij iets te doen wat Hij hun als schuld zou moeten aanrekenen, zij bidden Hem daarom of Hij wat ze nu voornemens zijn te doen niet als een misdadige doodslag wil beschouwen. אנה, ontstaan uit אה נא „ach... doch", „(we) pray (beseach) thee" (KÖHLER); laat ons toch niet omkomen בנפש האיש הזה, letterl. „om het *leven* van deze man", met de bedoeling „om de *doodslag* op deze man", zoals uit het vervolg blijkt אל תתן עלינו דם נקיא „reken het ons niet toe als onschuldig vergoten bloed". Het Hebreeuws uit zich daarmee „terugschouwend naar de vorige toestand"; een analoog geval hebben we in 2 Sam. 14 : 7 „lever hem die zijn broeder doodgeslagen heeft, uit, opdat wij hem ter dood brengen" בנפש אחיו אשר הרג, letterl. „om het *leven* van zijn broeder die hij gedood heeft", dat is: „om de *moord* op zijn broeder gepleegd". Men zie J. H. BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament,* Amsterdam 1942, blz. 14. Het woord נקיא wordt niet gebruikt omdat zij Jona voor onschuldig houden, maar omdat zij hun actie niet als opzettelijke moord gerekend willen zien; Jona had immers tegen hen niets misdreven. Zij voegen aan hun bede nog de motivering toe כי אתה יהוה כאשר חפצת עשית „want Gij, HEERE, hebt gedaan gelijk U behaagde": Jahwe, die zelf de storm gezonden heeft en door het lot Jona als de schuldige heeft aangewezen, heeft het naar zijn welbehagen zo geleid dat zij noodgedwongen er toe gekomen zijn hem overboord te werpen. Dat moge te hunner verontschuldiging strekken.

15 Daarna nemen ze Jona op en werpen hem in de zee — en de zee houdt op met woeden. Dit is de enige plaats waar זעף „wut", „rage" (KÖHLER) wordt gebruikt van de zee, overigens is het steeds de aanduiding van een menselijk of Goddelijk affect. עמד met de praep. מן in de betekenis „ophouden met" vinden we ook in Gen. 29 : 35 en 30 : 9.

16 Dat maakt op hen een ontzaglijke indruk. Zijn ze reeds diep getroffen door de macht van Jahwe die zich in de storm openbaarde, nog veel meer worden ze aangegrepen door het feit, dat het overboord werpen van de schuldige door het tot bedaren komen van de storm gevolgd wordt: ze vrezen Jahwe met grote vrees. Bij את יהוה tekent PROCKSCH in BH^3 aan: *add?* Maar de hele strekking is juist, dat ze een geweldig ontzag hebben gekregen voor Jahwe, de God van Jona (vgl. vs 9); terecht zegt MARTI van het weglaten van de naam Jahwe: „nimmt der Aussage gerade das Charakteristische". Ze voelen zich nu ook gedrongen Jahwe een offer te brengen. HANS SCHMIDT laat deze zinsnede weg, maar daarvoor is geen reden, en met alle commentatoren moeten we aannemen dat het brengen van het offer onmiddellijk heeft plaats gehad. Het gebruik van de zegswijze ויזבחו זבח geeft wel grond voor de veronder-

stelling dat het daarbij ging om het slachten van dieren; en er bestaat geen bezwaar om aan te nemen dat zich aan boord van het schip een of meer levende dieren bevonden, die als offer konden dienst doen (aldus PEROWNE). Bij het brengen van een offer lieten zij het echter niet: zij legden ook geloften af, dat zij nog meer offers zouden brengen als zij de reis behouden zouden hebben volbracht, een gebruik dat ons overigens ook uit de oudheid bij verschillende volken bekend is (men zie de citaten uit VERGILIUS, aangehaald bij WADE).

Er is weinig reden hier de vraag te stellen of deze heidense schepelingen nu in waarheid tot de waarachtige, levende God zijn bekeerd; zoals RIDDERBOS terecht opmerkt: „daar spreekt de Schrift verder niet van". Maar de analogie van Nebukadnezar (Dan. 4, zie daarover *Het boek Daniël*[2], Kampen 1951, blz. 101) kan ons leren, dat een bizondere erkenning van Jahwe ook door mensen die op het standpunt van het polytheïsme staan zeer zeker mogelijk is.

vs **7—16** De schepelingen treden, in de overtuiging dat de maar niet tot bedaren komende storm zijn oorzaak wel moet hebben in de schuld van een der opvarenden, met elkaar in overleg om door middel van het lot uit te maken wie deze schuldige mag zijn; en dan valt het lot op Jona. Waarop zij zich tot hem wenden met de vraag om opheldering; ze willen het ook uit zijn eigen mond horen; wat is het doel van zijn reis, waar komt hij vandaan, tot welk volk behoort hij? Jona antwoordt met de mededeling dat hij een Hebreeër is, en een vereerder van de HEERE, de God des hemels, die de zee en het droge gemaakt heeft; en daarbij moet hij hen er tevens van op de hoogte hebben gebracht, zoals uit een nadere aanvulling in vs 10 blijkt, dat hij voor deze God op de vlucht was, weg van zijn aangezicht. Dat brengt de schepelingen tot ontzetting, ze schreeuwen het uit: wat hebt gij gedaan! En zij begrijpen dat de enige uitweg voor hen is, dat zij als voltrekkers van de wraak van die God op Jona optreden; maar op welke wijze ze dat moeten doen wagen ze niet zelf te beslissen, en leggen daarom de vraag aan Jona voor: wat moeten wij met u doen om het woeden van de zee tot bedaren te brengen, zodat wij daar niet langer door bedreigd worden? Want de zee werd gaandeweg onstuimiger. Het antwoord van Jona luidt: neemt mij op en werpt mij in de zee, dan zal het woeden van de zee een einde nemen, want ik weet maar al te goed, dat het mijn schuld is waardoor deze zware storm tegen u is opgestoken. De schepelingen zijn evenwel niet bereid deze zelfopoffering van Jona onmiddellijk te aanvaarden, en doen eerst nog hun uiterste best om al roeiende het schip naar het land te brengen, in de hoop, als zij daar hun gevaarlijke passagier afzetten, dat zij dan het gevaar te boven zullen zijn. Maar ze slagen in hun opzet niet; integendeel de zee bedreigt hen hoe langer hoe meer door haar onstuimigheid. Ten slotte zien ze zich dan ook genoodzaakt Jona overboord te werpen, echter niet dan na in een gebed tot de HEERE de verantwoordelijkheid voor Jona's dood van zich te hebben afgewenteld; waarop het woeden van de zee een einde neemt. Dat maakt op die mannen een geweldige indruk, en ze worden met buitengewoon ontzag voor de HEERE vervuld; op het schip brengen ze hem een offer en beloven geloften (voor verdere offers) bij behouden thuiskomst.

HOOFDSTUK 2

De redding van Jona

vs 1 Jona door een grote vis ingeslokt

1 In het water van de zee geworpen had Jona geen ander vooruitzicht dan daar de dood te vinden. Maar God had met hem andere bedoelingen: Hij beschikte een grote vis om hem in te slokken; וימן impf. cons. Pi. van מנה, eigenl.: „in delen uiteenleggen", en dan: „tellen"; de Pi. heeft de betekenis „zuteilen, bestimmen, bestellen", „appoint, ordain" (KÖHLER). Zo ook in 4 : 6 (van de קיקיון) en in 4 : 7 van de תולעת, alsmede in 4 : 8 van de „oostenwind"; voorts in Dan. 1 : 5, 10 van het door de Chaldese koning voor de edelknapen bepaalde rantsoen, en in Dan. 1 : 11 van een aangesteld beambte; in Job 7 : 3 (met onbepaald meervoudig subject): „men heeft mij nachten van moeite toebeschikt"; de bedoeling is hier te wijzen op de voorzienige beschikking Gods. De vis die Jona inslokt is het middel tot redding van zijn leven, zoals ook uit vs 11 blijkt. De redding begint reeds hier, doordat Jona aan de verdrinkingsdood ontkomt.

Wat voor vis het geweest is, valt moeilijk te zeggen. Daar wordt niets anders over medegedeeld, er staat alleen דג גדול, in de LXX weergegeven door κῆτος μέγα; in Matth. 12 : 40 staat slechts κῆτος zonder nadere qualificatie (ten onrechte door SV alsmede de Engelse vertaling zowel AV als RV vertaald als „walvis", „whale"; de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijb. Genootschap heeft juister: „zeemonster"). Het behoeft geen walvis te zijn, al zou het bezwaar van het nauwe keelgat waarmee men zo vaak gespot heeft bij een bepaald soort van walvis (de z.g. „Rorquall") daarvoor geen verhindering vormen; deze „Rorquall" kenmerkt zich door een aantal lange, vrijwel evenwijdige plooien in het inwendige van de bek, die van de onderlip zich naar beneden over de gehele breedte van de borst uitstrekken; die ruimte is groot genoeg om het lichaam van een mens te kunnen bevatten, en de daarin aanwezige lucht zou ook voldoende zijn voor de ademhaling van een mens (men zie MACLOSKIE, BS 1915, blz. 336 v.). Andere mogelijkheden bieden de cachelot of de haai. AMBROSE WILSON verhaalt in PTR 1927 een geval van een door een geharpoeneerde cachelot ingeslokte zeeman, die bij het in stukken snijden van het gevangen dier in de maag daarvan nog levend, zij het ook zonder bewustzijn, aangetroffen werd en spoedig weer, dank zij een over hem heen gegoten puts zeewater, tot zichzelf kwam. En dan is er het oude voorbeeld, door PUSEY en anderen aangehaald, van de matroos, die in de Middellandse Zee van een fregat overboord sloeg en door een enorme haai verzwolgen werd, maar door deze, toen een kanon er op werd afgevuurd, weer levend werd uitgespuwd en in een tot zijn redding neergelaten sloep werd opgenomen. Dergelijke gevallen kunnen wel niet de waarachtigheid van het gebeurde met Jona bewijzen (als WADE, *Introduction* blz. XCIV schrijft „such examples ... do not really meet the difficulties involved in the narrative", moet men hem gelijk geven), waarop het hier aankomt is wat God heeft gedaan, Hij heeft

zorg gedragen dat er juist op het moment dat Jona in zee geworpen werd een vis van die aard was, dat hij een mens kon verzwelgen, Hij heeft Jona bewaard, zodat hij ongedeerd bleef in het inwendige van de vis, en Hij heeft bewerkt dat de vis hem weer uitspuwde op het droge. En dat geloven wij, omdat God zelf het in zijn Woord zegt. Daarbij is, zoals RIDDERBOS het uitdrukt „niet uit te maken, waar precies het wonder begint", maar alles wat ervan gezegd wordt aanvaarden wij in het geloof als waarheid op grond van 's HEEREN eigen getuigenis.

Het vers zegt niet alleen dat Jahwe een grote vis beschikte om Jona in te slokken, maar ook dat Jona in het binnenste van de vis drie dagen en drie nachten doorbracht. Het woord מעים „ingewanden" wordt ook wel in ruimer zin gebezigd, en is, omdat wij niet precies vermogen te zeggen waar Jona gedurende die drie dagen en nachten zijn verblijf gehad heeft (in de maag of in een andere inwendige holte), het beste hier door *binnenste* weer te geven. Dat we bij de drie dagen en drie nachten niet aan drie volledige etmalen hebben te denken is duidelijk uit de analogie van het verblijf van Christus in het graf: Hij stond op ten derden dage; zo kunnen we ook aannemen dat Jona uit zijn levend graf kwam op de derde dag nadat hij was opgeslokt. RIDDERBOS verwijst ook naar de analogie van koningin Esther: Mordechai en al de Joden in Susan, zowel als zij en haar dienaressen zouden drie dagen, zowel des nachts als des daags vasten (Esth. 4 : 16), maar op de derde dag hulde zij zich in een koninklijk gewaad en begaf zich naar het koninklijk paleis om het behoud van haar volk te verkrijgen (Esth. 5 : 1). Door het vermelden van een termijn van drie dagen en drie nachten wordt reeds hier geanticipeerd op vs 11: dat Jona wordt ingeslokt door de vis is het begin van zijn redding die in wat vs 11 zegt haar voltooiing vindt.

vs **1** Doordat God op het juiste moment een grote vis deed aanwezig zijn, die de overboord geworpen Jona inslokte, werd de profeet van de verdrinkingsdood gered; een redding die haar voltooiing hierin vond, dat hij niet door het zeemonster verteerd werd, maar slechts drie dagen en drie nachten in het binnenste van het dier doorbracht. Dit impliceert wat later in vs 11 wordt gezegd.

vs 2—10 Jona's dankgebed

2 Nadat Jona door de vis was ingeslokt, wendde hij zich in gebed tot God. Dat gebed is, zoals uit de bewoordingen die in vs 3—10 worden meegedeeld onmiskenbaar blijkt, een dankgebed. Het verb. פלל in Hitpa. dat hier gebruikt wordt betekent „bidden", maar is geen bewijs dat het hier eigenlijk zou moeten gaan om een gebed om redding. Danken is ook bidden, en daarom wordt het verb. ook gebruikt van de lofzang van Hanna (1 Sam. 2 : 1) en van Davids dankgebed na de Goddelijke toezeggingen omtrent zijn nakomelingschap die hij door bemiddeling van Nathan ontvangen heeft (2 Sam. 7 : 27). En al kwam nu dit gebed van Jona, zoals er uitdrukkelijk bij staat, over zijn lippen ממעי הדגה (over het woord מעים zie men bij het vorige vers; het femininum דגה, dat anders het collectivum „vissen" aanduidt, is niet met KÖHLER als דג te lezen), dan doet dat er niets van af dat het een dankgebed was: Jona beseft

levendig dat hij door Gods hand van de verdrinkingsdood is gered, en gevoelt behoefte zich daarover in een dankgebed tot God te richten. Dat komt in de volgende verzen ook duidelijk uit.

3 De inhoud van dat dankgebed wordt weergegeven, ingeleid met ויאמר. Ik geef daarvan nu allereerst de vertaling.

Ik riep uit mijn nood tot de HEERE
en Hij antwoordde mij;
uit de schoot van het dodenrijk kreet ik om hulp,
Gij hoordet mijn stem.
4 *Gij hadt mij geworpen in de diepte, in het hart van de wijde zee*
en een waterstroom omving mij,
al uw baren en uw golven
waren over mij heengegaan.
5 *Ik, ja ik dacht: verstoten ben ik*
uit uw ogen,
hoe zou ik ooit weer een blik slaan
op uw heilige tempel?
6 *Water omringde mij, zodat mijn leven in gevaar was,*
de diepte omving mij,
zeewier was om mijn hoofd gewonden,
7 *tot de bodem der bergen was ik neergedaald,*
de grendels der aarde
lagen achter mij voor immer.
Maar Gij hebt uit de groeve mijn leven omhooggetrokken
HEERE, mijn God!
8 *Toen ik mijn leven in mij voelde wegzinken*
gedacht ik aan de HEERE
en mijn gebed kwam tot u
in uw heilige tempel.
9 *Zij die ijdele nietigheden vereren*
geven Hem prijs die hun goedertieren is,
10 *maar ik, met het geluid van een lofzang*
wil ik U offeren,
wat ik beloofd heb wil ik betalen —
de redding is des HEEREN!

Het dankgebed begint met een herinnering aan de noodkreet die uit Jona's ziel omhoogsteeg, toen hij in de zee wegzonk, en waaraan Jahwe heeft gehoor gegeven door hem in de vis een schuilplaats te geven; men lette op de perfecta קראתי, שועתי, שמעת en het impf. cons. ויענני. In מצרה לי hebben we te doen met een geval van „präpositionelle Näherbestimmung" van het substantivum, BROCKELMANN *Synt* § 82 *b*. Het verb. שוע in Pi. heeft de betekenis „um Hilfe rufen", „cry for help" (KÖHLER); מבטן שאול wil hier zoveel zeggen als: „in het uiterste doodsgevaar", het woord שאול heeft hier, evenals op talrijke andere plaatsen, een zin die vrijwel die van „dood" benadert, zie *De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis,* Kampen 1932, blz. 191.

4 herinnert aan wat er gebeurd was: het impf. cons. ותשליכני grijpt terug naar wat aan Jona's noodkreet voorafging, en is dus in het Nederlands weer

te geven als een plusquamperfectum [1]). Terecht ziet Jona de daad van de zeelieden als een daad van Jahwe: ze hadden hem volgens zijn eigen advies, gedwongen door de storm waarin hij de hand van zijn God erkende, overboord geworpen, en dus was het eigenlijk Jahwe die dat gedaan had. In de mening dat de verbaalvorm niet goed aansluit op het voorafgaande heeft WELLHAUSEN de veronderstelling geopperd dat er iets moet zijn uitgevallen, daarin gevolgd door NOWACK (ook in BH²), HORTON en ROBINSON; maar daarvoor is geen reden, zelfs MARTI zegt ervan „kaum mit vollem Rechte". Het woord מצולה betekent „diepte" (zie KÖHLER); volgens PROCKSCH in BH³, en onderscheidene commentatoren (als MARTI, BEWER, STAERK, SELLIN, WADE, NÖTSCHER) moet dit als een glosse beschouwd worden; het ontbreken van een praepositie kan daarvoor niet als argument dienen, we hebben te doen met een „accusatif de détermination locale" (JOÜON *Gr* § 126 *h*; zie ook GES-K § 118 f, DAVIDSON *Synt* § 69 *b*). Volgens een andere mening (zo bv. ROBINSON) zou het volgende בלבב ימים voor een glosse te houden zijn, doch ook daarvoor is geen genoegzame reden. De uitdrukking בלב ימים, waarvoor alleen hier בלבב ימים staat, wordt behalve in Ps. 46 : 3 nog verschillende malen in Ezechiël gebruikt (27 : 4, 25, 26, 27; 28 : 2, 8); het meerv. ימים is pluralis extensitatis (GES-K § 124 *b*, JOÜON *Gr* § 136 *c*). Het subst. נהר dat in de regel „rivier" betekent heeft hier de zin van „Strömung (im Meer)", „current (in the sea)", aldus KÖHLER. Het impf. יסבבני zal als aanduiding van een „action durative" in het verleden moeten worden verstaan, zie JOÜON *Gr* § 113 *f*; dit impf. Po. heeft de betekenis „(rings)umfliessen", „enclose" (KÖHLER). De profeet brengt hier tot uitdrukking hoe hij zich voortdurend in de macht van de stroming in het zeewater voelde.

De tweede helft van het vers is letterlijk gelijk aan de tweede helft van Ps. 42 : 8. Het vrij zeldzame woord מִשְׁבָּר (van het verb. שָׁבַר „breken") duidt aan „Brandung, sich überschlagende Wellen", „breakers" (KÖHLER); behalve hier en in Ps. 42 : 8 komt het ook voor in Ps. 88 : 8 en 93 : 4, alsmede in 2 Sam. 22 : 5 (in de parallelle plaats in Ps. 18 wordt een ander woord gebezigd); het heeft in Ps. 88 : 8 en in 2 Sam. 22 : 5 figuurlijke betekenis; in Ps. 93 : 4 moet het letterlijk worden verstaan, evenals hier en ook in Ps. 42 : 8 blijkens de verdere woorden die daar gebruikt worden. Toch is Ps. 42 : 8 in zijn geheel „bildlich von Schicksalskatastrophen" te verstaan (KÖNIG, *Die Psalmen*, Gütersloh 1927, blz. 297); hier is daarentegen de uitspraak in de meest letterlijke zin bedoeld. Het laat zich zeer goed denken, dat Psalm 42 vóór de tijd van Jona is gedicht, en dat hij die gekend heeft: in de situatie waarin hij zich bevond zullen hem die woorden te binnen geschoten zijn, en hij moet zeggen: wat voor de dichter van de Psalm beeldspraak was is voor mij in de volle zin van het woord waar: zo letterlijk mogelijk zijn baren en golven over hem heengegaan. Dat hij evenals de Psalmist gewaagt van al

[1]) Het Hebreeuws is gewoon allerlei actiones zonder scherp onderscheid te maken in de tijdssfeer met elkaar te verbinden, maar dat bewijst niet dat deze inderdaad als in tijd op elkaar volgende te denken zijn. De grammatici kunnen dan wel bezwaar maken om een impf. cons. als een plusquamperfectum te verstaan (KÖNIG *Synt* § 142; DRI *Tenses* § 76 *Obs.*; DAVIDSON *Synt* § 48 *Rem* 2; JOÜON *Gr* § 118 *d* noot 2), maar om misverstand te voorkomen moeten wij meermalen in de vertaling van een plusquamperf. gebruik maken.

G o d s baren en golven is natuurlijk omdat hij zich bewust was dat hij de netelige situatie waarin hij zich bevond aan Gods beschikking te danken had.

5 Hij voelde zich dan ook volkomen verloren; in zijn gedachten was hij door God geheel en al prijsgegeven: de Niph. van גרשׁ „verstossen werden", „be driven away" (KÖHLER). In מנגד עיניך ligt (evenals in Ps. 31 : 23, waar de uitdrukking met een ander verbum verbonden is) de gedachte van „uit het land der levenden, waar Jahwe's gunst en gemeenschap door de vromen wordt gesmaakt" (J. RIDDERBOS, *De Psalmen vertaald en verklaard* I, Kampen 1955, blz. 268). In verband met het volgende zal hier wel in het bizonder te denken zijn aan de gemeenschap met God in het heiligdom: Jona heeft alle hoop opgegeven ooit weer die gemeenschap te zullen mogen smaken. De MT heeft אַךְ, dat men in tegenstelling met het voorafgaande als een uiting van vertrouwen zou moeten opvatten, dat hij toch nog wel weer naar de tempel zal komen om in de nabijheid Gods te verkeren (vgl. KEIL); de SV vertaalt de partikel door „nochtans". Een dergelijke uiting van vertrouwen is echter in de hartstochtelijke klacht heel weinig op haar plaats, en men zal dan ook wel naar Theodotion πῶς ἐπιβλέψω πρὸς τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου hebben te vocaliseren אֵךְ, als scriptio defectiva voor איך (zo met BH en zeer vele commentatoren (HITZIG-STEINER, G. A. SMITH, WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI, BEWER, STAERK, SELLIN, WADE, BLEEKER, LIPPL, ROBINSON, NÖTSCHER, DEDEN; ook RIDDERBOS). Jona verwacht nooit meer de tempel te zullen zien. WADE noemt deze woorden „inappropriate to the historical Jonah, who was a member of the Northern Kingdom, which had its own shrines", maar terecht zegt GOLDMAN dat de Jeruzalemse tempel „was acknowledged as the true Sanctuary by the pious Israelites of the Northern Kingdom", en er is dus niet het minste bezwaar om aan te nemen dat Jona „meermalen in de Jeruzalemse tempel had aangebeden" (RIDDERBOS).

6 Het verb. אפף betekent „umgeben", „encompass" (KÖHLER). Het daaraan toegevoegde עד נפשׁ wordt door BECKER, *Het begrip nefesj*, blz. 14 aldus verklaard „[zóó], dat 't om *het leven* ging"; in de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijb. Genootsch. is de weergave ietwat vrijer: „wateren omringden mij, zij bedreigden mijn leven". In die geest wordt de zegswijze, die ook voorkomt in Ps. 69 : 2 (evenals hier van „water") en in Jer. 4 : 10 (van het „zwaard"), door de meeste uitleggers verstaan. Enkelen echter hebben het woord נפשׁ hier als „keel" willen verstaan (zo ROBINSON, NÖTSCHER, FEUILLET, DEDEN); deze opvatting berust op beschouwingen van P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1923 en LOR. DÜRR, Hebr. נפשׁ = *akk. napištu* = *Gurgel, Kehle*, ZATW 1925, blz. 262—269, die door BECKER a. w. blz. 120—123 worden ter toetsing gebracht. Wat onze tekst betreft, zij nog opgemerkt, dat, indien נפשׁ hier werkelijk „keel" zou betekenen, het עד נפשׁ niet al te goed zou aansluiten op het אפפוני; het laatste doet eer denken aan een volledig in het water verzonken zijn, en daarbij past עד נפשׁ beter in de zin van „zodat mijn leven in gevaar was". Zolang het water niet verder komt dan t o t a a n de keel, is de toestand nog niet zo hopeloos als de context aangeeft. תהום is hier niet, zoals KÖHLER opgeeft „die Urflut", „the primaeval Ocean" (zo ook HORTON en ROBINSON), maar veeleer het diepe water van de zee, zoals (met gebruik van het meervoud) in Ex. 15 : 5, 8;

Jer. 63 : 13; Ps. 33 : 7; 106 : 9; 107 : 26. Symmachus gebruikt hier eenvoudig θάλασσα, de LXX heeft echter ἄβυσσος. We kunnen het beste vertalen: „de diepte"; zo heeft ook LIPPL „die Tiefe", GOLDMAN „the deep". סוּף „Schilf", „rushes" (KÖHLER) moet hier een aanduiding zijn van het „zeewier". Men heeft, omdat het zeewier op de bodem van de zee groeit, wel gemeend hierin een aanwijzing te moeten zien van de grote diepte waartoe Jona gezonken was, wat dan echter niet al te letterlijk zou zijn te verstaan, maar slechts als een dichterlijke tekening te beschouwen zou zijn (RIDDERBOS). HORTON stelt echter de vraag of dit wel juist is; het zeewier wordt ook vaak drijvend aangetroffen ter halver hoogte van het water en zelfs wel geheel aan de oppervlakte. Hij zoekt, en m. i. terecht, de idee die hier tot uitdrukking wordt gebracht veeleer in „the entanglement" (men lette op het verb. חָבוּשׁ, part. pass. Qal van חבשׁ „binden", „omwinden"), en de daaruit voortvloeiende onmogelijkheid om het gevaar van verdrinking te ontgaan. Dit is ook de verklaring die GOLDMAN geeft.

Een aantal exegeten (MARTI, BEWER ICC, STAERK, SELLIN, WADE, LIPPL, ROBINSON, NÖTSCHER, FEUILLET, DEDEN) wil de eerste twee woorden van vs 7 לְקִצְבֵי הָרִים verbinden met het slot van vs 6, waardoor juist de idee van het zijn op de bodem van de zee met het omwonden zijn van het hoofd door zeewier in verband zou worden gebracht. Ook de LXX heeft iets dergelijks gedaan, alleen is het zo karakteristieke סוּף חָבוּשׁ daar niet weergegeven, zij vertaalt ἔδυ ἡ κεφαλή μου εἰς σχισμὰς ὀρέων. Wel heeft zij in vs 6 nog het woord ἐσχάτη, verbonden met ἄβυσσος, waarvoor echter Aquila heeft ἐρυθρά en Symmachus ἀπέραντος. Het schijnt daarom niet voldoende gemotiveerd haar lezing als getuige ten gunste van deze verbinding der woorden te aanvaarden. Bovendien geeft de praepositie לְ veeleer aanleiding om de woorden לְקִצְבֵי הָרִים met het verbum van richting יָרַדְתִּי te verbinden. De plaatsen Gen. 49 : 13 en Richt. 5 : 17 waarnaar WADE verwijst voor de betekenis van de לְ als „at" kunnen niet als analoga gelden; de praep. is daar met verba die een „rust" aanduiden geconstrueerd. MARTI en SELLIN willen haar dan ook vervangen door בְּ, waarvoor evenwel geen genoegzame reden bestaat. Een beroep op het feit dat vs 6 een regel te kort is heeft ook niet voldoende kracht: wij zouden dan veeleer kunnen aanvaarden, dat de drie woorden לְקִצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי nog bij vs 6 moeten worden getrokken; maar een van elkaar scheiden van de woorden לְקִצְבֵי הָרִים van het verbum יָרַדְתִּי lijkt niet te verantwoorden.

7 Het woord קֶצֶב, van het verb. קצב met de betekenis „afsnijden" (in Hoogl. 4 : 2 „scheren"), is dus primair „snede"; het wordt in 1 Kon. 6 : 25 en 7 : 37 gebruikt in de zin van „gedaante, vorm" (BDB „shape"), hier is het in het meervoud zoveel als „Grundlage", „foot, bottom" (KÖHLER), BDB: „the extremities (bottoms)". In verbinding met הָרִים komt het ook voor in Jezus Sirach 16 : 17 (zie ISRAEL LEVI, *The Hebrew Text of the Book Ecclesiasticus*, Leiden 1951, blz. 26); in de Griekse tekst 16 : 19, waar echter het woord קִצְבֵי niet is weergegeven (daar staat ἅμα τὰ ὄρη καὶ τὰ θεμέλια τῆς γῆς). Sommigen willen in plaats van קִצְבֵי lezen קְצוֵי (als pl. cstr. van קָצָה „einde"), zie NOWACK in BH², MARTI, SELLIN, NÖTSCHER; DUHM (zie ZATW 1911, blz. 201), bij wie zich PROCKSCH in BH³ met een *l prb* aansluit, wil de gehele uitdrukking emenderen in לִקְצַת נְהָרִים „zum äussersten Ende der Fluten". Maar de Hebr. tekst

van Jezus Sirach steunt de lezing קצבי הרים. In deze zegswijze moeten we dan wel een dichterlijke hyperbool zien, ze wil alleen maar tot uitdrukking brengen hoe volstrekt verloren de profeet zich voelde. En dat gevoel komt eveneens uit in wat er volgt הארץ בריחיה בעדי לעולם. Wel leveren deze woorden enige moeilijkheid op, allereerst wat de constructie betreft: NOWACK wil הארץ schrappen, hij veronderstelt dat in het voorafgaande oorspronkelijk in plaats van הרים stond הארץ en dat toen dat in הרים gewijzigd was hier הארץ is ingeslopen. De Vulgata heeft het verb. „concluserunt" ingelast. Een tweede moeilijkheid zit in het woord בעדי, waarvoor VAN HOONACKER, gevolgd door BEWER (ICC) בדי in de plaats wil stellen; de vertaling wordt dan „het land, waarvan de grendels eeuwige sluitbomen zijn", d. w. z. de Sjeol. Daaraan denkt ook MARTI, die de tekst op al heel willekeurige manier veranderen wil; hij geeft de volgende lezing (in aansluiting bij Ezech. 26 : 20) לארץ תחתיות אל עם עולם. Al zegt ook SELLIN dat het woord בעדי geen zin geeft, en wil hij het vervangen door מוסדי, er is toch wel ter dege een goede zin in de MT te vinden en we behoeven de weg van de conjectuur niet in te slaan. In הארץ zie ik een *casus pendens*, waarop het suff. 3 p. vr. enkv. in בריחיה teruggrijpt; zakelijk is dat dus gelijk aan בריחי הארץ, maar we behoeven de woorden met SELLIN niet om te wisselen en dat ook te lezen. En als er geen verbum uitgedrukt wordt, is de oplossing hierin te zoeken dat men het werkwoord „zijn" erbij denkt, en zo komt men tot de vertaling die ik geef, en die in wezen overeenkomt met de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijb. Genootsch.: „de grendelen der aarde waren voor altoos achter mij"; de profeet ziet een terugkeer naar het land volkomen uitgesloten, wegzinkend in de zee heeft hij het besef dat de aarde voor hem is als een huis dat achter hem voorgoed dichtgegrendeld is; het hoogtepunt van zijn wanhoop.

Maar nu keert de profeet terug tot de ervaring van zijn redding, waaraan hij in vs 3 uiting gaf: hij was als het ware reeds in de macht van de dood, maar Jahwe heeft hem daaraan doen ontkomen. שחת eigenlijk „valkuil", waarin leeuwen werden gevangen (bv. Ezech. 19 : 4, 8), wordt meermalen van het „graf" gebezigd (Job 17 : 14; Ps. 30 : 10; 55 : 24; Jes. 38 : 17) of van de „dood" (Job 33 : 18 vv.; Ps. 49 : 10; 103 : 4). Daaruit heeft Jahwe zijn leven weer doen omhoogrijzen; eenzelfde gedachte vinden we in Ps. 30 : 4. In dankbare ontroering roept de profeet daarbij uit: יהוה אלהי; in zijn redding uit de zee heeft Jahwe duidelijk getoond dat Hij, ondanks wat er gebeurd was, nog steeds z ij n God is, dat de band tussen Jona en Hem niet verbroken is.

8 De Hitpa. van עטף heeft de betekenis „sich schwach fühlen", „faint away" (KÖHLER). BECKER, *Het begrip nefesj*, blz. 8 en 102 geeft voor de uitdrukking die hier gebruikt wordt de mooie vertaling die ik gaarne heb overgenomen: „toen ik mijn leven in mij voelde wegzinken". Dezelfde zegswijze treffen we aan in Ps. 107 : 5, maar met de praep. ב in plaats van על; in Ps. 142 : 4 en 143 : 4 wordt wel de praep. על gebezigd, maar in plaats van נפשי staat daar רוחי. Ze duidt op het moment waarop de mens voelt dat hij sterven gaat. In dat bange moment gedacht Jona aan Jahwe, en er rees een gebed uit zijn ziel, dat omhoogsteeg naar de hemel (hier bedoeld met היכל קדשך; aan de aardse tempel is hier niet te denken) en Jahwe bereikte, door Hem verhoord werd. Het onmiddellijk dreigende doodsgevaar is in het binnenste van de vis

afgewend. Vandaar in vs 9 en 10 de verzekering dat Jona, in tegenstelling met afgodendienaars, Jahwe zijn dank zal brengen.

9 משׁמרים part. Pi. van שׁמר, met de betekenis „verehren", „revere" (KÖHLER). De Pi. van dit zo vaak gebruikte verbum komt nergens elders voor; daarom wil men, mede naar analogie van Ps. 31 : 7, ook met הבלי שׁוא als object, lezen השׁמרים, part. act. Qal; zo NOWACK in BH² en voorts MARTI, SELLIN, LIPPL, ROBINSON, NÖTSCHER, DEDEN; KÖHLER suggereert (met een ?) שׁמרים. Het voordeel van de *lectio ardua* is echter aan de zijde van het part. Pi.; het is niet waarschijnlijk dat het zo gewone part. Qal, als dit oorspronkelijk was, in de volslagen ongebruikelijke Pi. zou veranderd zijn. Een ander bezwaar ligt in het feit dat het part. hier als verbum met een objects-accusativus is verbonden; wel kan in 't Hebr. een participium op een dergelijke wijze gebezigd worden, evenzeer als op nominale wijze (zie GES-K § 116 *f*, JOÜON *Gr* § 121 *k*), maar op grond van het onderzoek, ingesteld door SELLIN, *Über die verbal-nominale Doppelnatur der hebräischen Participien und Infinitive*, Leipzig 1889, blz. 40 v., waaruit blijkt dat de verbale constructie gebruikt wordt als het gaat over een enkel feit, een bizonder geval, een historische gebeurtenis, maar de nominale constructie regel is om aan te duiden herhaalde, blijvende, gemeenlijk voorkomende handelingen (zie ook GES-K t. a. p.), zou er in dit geval misschien aanleiding kunnen zijn om met PROCKSCH in BH³ (met een ?) het part. Pi. in st. cstr. te lezen: משׁמרי; maar noodzakelijk is dit met het oog op de ongewone vorm niet. De betekenis blijft in elk geval dezelfde. Onder הבלי שׁוא zijn de afgoden te verstaan. Het woord הבל wordt ter aanduiding van een „afgod" ook gebruikt in Deut. 32 : 21; 2 Kon. 17 : 15; Jer. 10 : 15; 14 : 22; het betekent eigenlijk „(vergänglicher) Hauch", „(transitory) breath" (KÖHLER), en zegt dus dat de voorwerpen der heidense godsverering niet meer wezenlijkheid hebben dan het zuchtje dat langs ons heenstrijkt. Het woord שׁוא, aanduidend wat „waardeloos, zonder nut" is, wordt voor „afgod" gebezigd in Jer. 18 : 15. De combinatie van beide woorden versterkt het begrip, en doet de absolute nietigheid van de afgoden uitkomen.

Van de vereerders van deze afgoden wordt nu gezegd חסדם יעזבו. Daar in Ps. 144 : 2 חסדי „mijn goedertierenheid" staat als een aanduiding van Jahwe zal men met de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijb. Genootsch. hier de gedachte uitgedrukt kunnen vinden, dat de vereerders van de nietige afgoden zich schuldig maken aan verwaarlozing van de ware God, Jahwe, aan wie zij in werkelijkheid alleen al het goede dat ze verkrijgen te danken hebben. Maar sommigen hebben het hier moeilijk mee, en menen veeleer het gezegde in deze geest te moeten verstaan dat de afgodendienaars verzuimen de liefde en dank aan hun voorwerpen van godsverering te bewijzen die een mens aan God schuldig is (zo ROBINSON, RIDDERBOS, DEDEN). Het is echter kwalijk aan te nemen, dat het verb. עזב in deze zin bedoeld kan zijn. MARTI heeft daarom de toevlucht genomen tot een tekstwijziging: in plaats van חסדם leest hij מחסיהם „ihre Zuflucht"; ook NOWACK in BH² geeft deze emendatie aan met een *l frt*. De overgrote meerderheid der verklaarders houdt zich echter aan de eerstgenoemde interpretatie. Tegen tekstwijziging pleit in elk geval de LXX met haar ἔλεος αὐτῶν.

10 Maar Jona is bereid zijn dank aan God te bewijzen, niet alleen met

woorden (בקול תודה) maar ook door het brengen van offers; in zijn nood heeft hij geloften afgelegd die hij ook wil betalen. De werkwoordsvormen אזבחה en אשלמה zijn cohortatieven (GES-K § 108 *a*, JOÜON *Gr* § 114 *b*); het pronomen personale separatum אני markeert de tegenstelling met de afgodendienaars. Hij moge door zich aan de Goddelijke opdracht ten aanzien van Ninevé te onttrekken aan zijn God ontrouw geweest zijn, hij denkt er niet aan het voorbeeld van de afgodendienaars te volgen en Jahwe volkomen te verlaten; nu deze hem in zijn nood op zijn bede aanvankelijk uitkomst gegeven heeft is hij vastbesloten Hem zijn dank te betonen. En als hij daarbij spreekt van het brengen van offers en het betalen van gedane geloften is het duidelijk dat hij vertrouwt ook weer (anders dan in het moment van zijn grootste benauwdheid door hem verwacht werd, vs 5) naar de tempel Gods te zullen kunnen gaan. Zijn aanvankelijke redding van de verdrinkingsdood doordat hij in het binnenste van de vis een toevlucht vond, moet hem een waarborg zijn geweest dat hij ook weer veilig het vasteland zou bereiken. Daarom eindigt hij met de jubel „de redding is des HEEREN!" Jahwe is alleen machtig, maar ook bereid om redding te schenken.

vs **2—10** Nadat Jona door de vis was ingeslokt, wendde hij zich in gebed tot God, een dankgebed, dat begint met een herinnering aan de noodkreet die uit zijn ziel was omhooggestegen toen hij in de zee wegzonk en waaraan God had gehoor gegeven. God had hem door de zeelieden in de diepte laten werpen, waar hem geen ander uitzicht scheen over te blijven dan door het water te worden verzwolgen. Op tekenachtige wijze wordt met rijke verscheidenheid van uitdrukking de hopeloosheid van zijn situatie weergegeven: al Gods baren en golven waren over hem heengegaan, hij kon niet anders denken dan dat hij door God geheel verstoten was en nooit weer diens heilige tempel zou aanschouwen. Het water was aan alle kanten om hem heen, zeewier was om zijn hoofd gewonden, hij was zo diep mogelijk neergedaald, als tot aan de voet van de bergen; de terugkeer op het vasteland leek voor hem als met zware grendels afgesloten. Maar, toen hij de dood zo nabij zag, had God hem op zijn gebed door middel van de vis uitredding gegeven. Daarom is hij, in tegenstelling met afgodendienaars, door wie de ware God die alleen het goede schenkt wordt prijsgegeven, ten volle bereid die HEERE voor zijn redding met lofzang, offers en betaling van gedane geloften zijn dankbaarheid te bewijzen, wat het vertrouwen in zich sluit dat hij de volledige redding verkrijgen zal; hij eindigt met de jubel: de redding is des HEEREN!

Het is duidelijk dat hier van twee fasen in Jona's gebedsleven gewag gemaakt wordt: de eerste is die van de zielekreet uit doodsnood, de tweede die van de dankzegging toen de HEERE op die zielekreet antwoord had gegeven. De eerste behoort tot de ogenblikken toen Jona in het water der zee als tussen leven en dood zweefde; we moeten dan denken aan een woordloos gebed, een zucht uit het hart, te vergelijken met het gebed dat Nehemia deed, toen hij vóór de Perzische koning stond en hem antwoord moest geven op een tot hem gerichte vraag (Neh. 2 : 4). De tweede moet gesteld worden gedurende de drie dagen en drie nachten dat Jona in het binnenste van de vis vertoefde; het bidden draagt dan het karakter van een dankzegging, waarbij aan het gebed uit de nood herinnerd wordt; dan is er zeer zeker de gelegenheid voor

een uitvoeriger en meer geformuleerd bidden. Deze twee fasen kenmerken zich dan tevens door tweeërlei zielsgesteldheid bij Jona: toen hij in het water lag was er het gevoel van verlorenheid, van wanhoop aan het behoud van zijn leven, wat hem nochtans niet belette een noodkreet tot God te slaken; toen hij door de vis was opgeslokt moet hij daar een gevoel van opluchting gehad hebben omdat hij aan de verdrinkingsdood ontkomen was, gepaard met dankbaarheid en tevens met vertrouwen, dat zijn God die hem aanvankelijk gered had hem ook volkomen uitkomst schenken zou. Veelal denkt men hier anders over: men meent dat het dankgebed eerst geplaatst kan worden nadat Jona het vasteland weer had bereikt: het zou dan, als men het ten minste nog aan Jona toeschrijft en niet voor een interpolatie houdt, door Jona eerst na zijn volledige redding vervaardigd zijn (zo naar CALVIJN o. a. RIDDERBOS), en het zou in het boek hier geplaatst zijn omdat het ook beschrijft hoe hij in zijn nood (in de buik van de vis) tot God heeft geroepen. Deze opvatting brengt de moeilijkheid mee, dat ze noodzaakt tot een ietwat gewrongen verklaring van vs 2 en van het ויאמר in vs 3: bv. in deze zin dat hij later van wat hij gebeden had het volgende heeft betuigd, of: wat hij in zijn gebed gezegd heeft kan men opmaken uit wat hij later tot uitdrukking heeft gebracht. Het is echter bezwaarlijk te loochenen, dat de bewoordingen van het gebed zoals ze hier zijn weergegeven juist op de hierboven geschetste situatie passen. En dat zo ook de bedoeling van de tekst is wordt eveneens erkend door PEROWNE, GOLDMAN en DEDEN.

Het op schrift stellen van het gebed, waarvoor in het binnenste van de vis de gelegenheid ontbrak, moet natuurlijk eerst hebben plaats gehad nadat Jona weer de vaste bodem onder de voeten had gekregen. Daarbij heeft hij de inhoud in een dichterlijke vorm gegoten, en wel van de q i n a, waarbij telkens drie accentuaties door twee gevolgd worden (men zie mijn *Oud-Testamentische Kanoniek*, blz. 291). Dat er aan de regelmaat wel eens iets ontbreekt is in overeenstemming met het gehele karakter der Hebreeuwse poëzie. En dat een gebed in dichtvorm is gekleed, vinden we eveneens in tal van Psalmen.

Zoals reeds in de *Inleiding*, op blz. 68, is opgemerkt, wordt door velen het gebed als een interpolatie beschouwd; onder de commentatoren mogen hier genoemd worden NOWACK, MARTI, HORTON, BEWER, STAERK, SELLIN, WADE, LIPPL, ROBINSON. Van de daarvoor aangevoerde argumenten is t. a. p. reeds een bestrijding gegeven. Wat het argument betreft, dat aan de overeenkomst met een aantal plaatsen uit de Psalmen is ontleend, moge nog een enkele nadere opmerking gemaakt worden. Uit de gegeven exegese is wel duidelijk geworden, dat men niet met recht zeggen kan, zoals LIPPL doet: „es ist mosaikartig aus anderen Psalmstellen zusammengefügt"; het enige geval, waarin er volledige gelijkluidendheid bestaat hebben we aangetroffen in vs 4, waar we een zegswijze hebben die letterlijk zo in Ps. 42 : 8 voorkomt, en deze laat zich zeer goed hieruit verklaren dat Jona die Psalm gekend en die zegswijze in zijn herinnering teruggeroepen heeft. Maar voor het overige zijn de overeenkomsten allerminst zo markant dat men aan ontleningen uit de Psalmen zou hebben te denken. Dat in vs 3 termen als „roepen uit de nood" en „krijten om hulp" voorkomen evenzeer als in Ps. 18 : 7 en 120 : 1 is van geen belang; en zo staat het ook met andere punten van overeenkomst als het gebruik van

מנגד עיניך in vs 5 dat ook in Ps. 31 : 23 voorkomt, maar dan juist met een ander verbum verbonden, of in vs 6 van עד נפש dat insgelijks in Ps. 69 : 2 (maar ook in Jer. 4 : 10) voorkomt, en van het verbum אפף dat we eveneens in Ps. 18 : 5 aantreffen, alsmede van een zegswijze in vs 7 als „Gij hebt uit de groeve mijn leven omhooggetrokken", die in Ps. 30 : 4 wel haar zakelijke maar allerminst een letterlijke parallel heeft, en van de aan Ps. 107 : 5; 142 : 4; 143 : 4 herinnerende uitdrukking בהתעטף עלי נפשי in vs 8, waar alweder geen letterlijke gelijkheid bestaat, en ten slotte het ongewone משמרים הבלי שוא in vs 9, dat wel sterke overeenkomst vertoont met Ps. 31 : 7, maar juist om het typerende gebruik van de Pi. (die niet door tekstwijziging te elimineren is) beslist niet als een ontlening beschouwd kan worden. Een „cento of passages from the Psalms", aan Jona in de mond gelegd (HORTON), hebben we hier zeker niet. Aan de originaliteit van het dankgebed is niet te twijfelen, wat ook door frappante bizonderheden als het om het hoofd gewonden zeewier, het gebruik van היכל קדשך in tweeërlei zin (in vs 5 en vs 8) en de idee van de grendels van het land die achter hem liggen, ten volle bevestigd wordt. Zoals ik ook in de *Inleiding,* blz. 69 heb aangeduid, zou een interpolator niet hebben nagelaten in het dankgebed de herinnering aan het verblijf in de vis, die men zo ongaarne mist, in te voegen, en zeker als hij zo duidelijke en markante blijken van oorspronkelijkheid geeft.

vs 11 Jona door de vis op het droge gespuwd

11 ויאמר: wat God zeide wordt niet uitgedrukt, maar wij zijn geneigd hierbij te denken aan het herhaalde gebruik van dit verbum in Gen. 1; evenals daar zullen wij het hier als een mensvormige zegswijze hebben te verstaan, een omschrijving van Gods werkzame wil, van de openbaring van zijn Goddelijke kracht waardoor Hij het zeemonster brengt tot de door Hem gewenste actie. Hoe dat overigens is toegegaan blijft voor ons een verborgenheid, we hebben te doen met een wonder van Gods macht. Verschillende commentatoren (NOWACK, MARTI, HANS SCHMIDT, SELLIN, BLEEKER, LIPPL, NÖTSCHER, FEUILLET, DEDEN) vertalen het eenvoudig door „bevelen", ook reeds de LXX heeft het weergegeven door προσετάγη; ROBINSON ziet het als een analogon van het Arabische ªmara „gebieden, bevelen". Maar zakelijk blijft de strekking dezelfde: „Der Fisch schwimmt nach Gottes Willen der Küste zu und speit nach drei Tagen den Propheten ans Land" (LIPPL). Het subject יהוה ontbreekt in de LXX, en wordt ook door ROBINSON weggelaten, die het vers onmiddellijk met vs 2 verbindt. Overigens is ook het oordeel van allen die het dankgebed voor een interpolatie houden, uit de aard der zaak dat vs 11 in de oorspronkelijke tekst de voortzetting vormde van vs 2. ויקא impf. cons. Hiph. van קיא met de betekenis „erbrechen", „vomit" (KÖHLER). Onder היבשה is het vasteland in tegenstelling met de zee te verstaan (vgl. ook Gen. 1 : 9). JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae* IX, 10, 2 dacht daarbij aan de kust van de Pontus Euxinus, hij moet daarbij zijn uitgegaan van de veronderstelling dat de vis door de Dardanellen de Zwarte Zee is ingezwommen, en zich hebben laten leiden door de gedachte dat Jona dan dichter bij Ninevé was. Maar terecht is de algemene opinie der verklaarders, dat de kust van Kanaän be-

doeld is. Daarheen, waar de profeet zich aan zijn Goddelijke opdracht heeft zoeken te onttrekken, wordt hij weer teruggebracht. Wat hij, nog in het binnenste van de vis, blijkens vs 9, 10 vertrouwend verwachtte, is nu in vervulling gegaan: zijn redding is voltooid.

vs **11** Aan het verblijf van Jona in het binnenste van de vis komt door Goddelijke actie een einde: het dier zwemt naar de kust en spuwt de profeet uit op het droge.

HOOFDSTUK 3

De prediking van Jona

vs 1—4 De prediking in Ninevé

1 Met dezelfde zegswijze als in 1 : 1 (zie aldaar) wordt nu medegedeeld, dat Jona na zijn redding opnieuw een Goddelijke openbaring ontving; het שֵׁנִית „voor de tweede maal" wijst naar 1 : 1 terug.

2 Deze openbaring houdt dezelfde opdracht in als de eerste (1 : 2), om zich te begeven naar Ninevé, ook hier weer gequalificeerd als העיר הגדולה (zie bij 1 : 2). En dan moet hij daar de prediking doen horen die God hem in de mond leggen zal. Ook hier wordt het verbum קרא gebruikt in de zin van „prediken". Als object wordt er aan toegevoegd het substant. קריאה. Dit is een ἅπαξ, gevormd van het verb. קרא; voor andere nomina van gelijke vorming zie men de *Inleiding*, blz. 67; behalve JOÜON *Gr* § 88 E b, daar reeds genoemd, zie men voor een dergelijke vorming ook KÖNIG, *Lehrgeb* II, 197 en GES-K § 84 a *l*. Als betekenis geeft BDB „proclamation", KÖHLER „Zuruf", „Predigt", „proclamation". Die prediking wordt nader aangeduid met de relatieve zin אשר אנכי דבר אליך. De vraag is hoe hierbij het participium דבר moet worden verstaan; een actief part. kan temporeel zeer verschillend worden verstaan: „Die Zeitsphäre, welcher es angehört, ergibt sich jeweilen aus dem Zusammenhang der Rede" (GES-K § 116 *d*; vgl. ook JOÜON *Gr* § 121 *a*), het kan dus hier zowel betekenen: die Ik (de eerste maal) u opgedragen heb, als: die Ik u zal opdragen. De LXX heeft het in de eerste zin opgevat; zij vertaalt: ὃ ἐγὼ ἐλάλησα πρὸς σέ, en bij κήρυγμα (weergave van קריאה) voegt ze dan nog τὸ ἔμπροσθεν. ROBINSON vindt „da der Ausfall von הראשונה vor dem ähnlichen אשר אנכי leicht erklärlich ist", het niet onmogelijk dat de LXX de oorspronkelijke tekst heeft weergegeven. Daar er echter geen zekerheid bestaat dat er in de Hebr. tekst inderdaad nog een הראשונה gestaan heeft, blijft het de vraag of het part. als aanduiding van de verleden of van de toekomstige tijd moet worden verstaan. Met verreweg de meeste verklaarders (alleen DEDEN kiest voor de vertaling „die Ik u heb bevolen") moet men het laatste het meest waarschijnlijk achten. Het bevel „predik" heeft betrekking op een toekomstig gebeuren, en daarom ligt het 't meest voor de hand aan דבר eveneens de futurale zin toe te kennen. Als de bedoeling was op de eerste opdracht (van 1 : 2) terug te grijpen zou m. i. denkelijk wel het perf. gebruikt zijn.

Wel is echter in ieder geval zeker, dat de in Ninevé te houden prediking zakelijk identiek zal moeten zijn met die welke de profeet de eerste maal had moeten brengen; hij heeft na het gebeurde zijn ongehoorzaamheid wel afgeleerd, en het אשר אנכי דבר אליך in futurale zin verstaan, legt er de nadruk op dat hij zich nu aan de Goddelijke opdracht niet moet onttrekken, maar zeggen moet wat zijn Zender hem wil laten zeggen: als profeet moet hij de mond Gods zijn. En wat hij nu precies moet zeggen zal hij wel te weten komen wanneer hij het eerste deel van de Goddelijke opdracht, het gaan naar Ninevé, ten uitvoer heeft gelegd (zie ook RIDDERBOS). Dat hier gezegd wordt קרא אליה geeft geen grond om in wezen de tweede opdracht verschillend van de eerste te denken; de praep. על in 1 : 2 gebruikt getuigt van het dreigend karakter der prediking, de praep. אל hier gebezigd heeft wel op zichzelf geen ongunstige zin, maar behoeft zeker niet op een minder ongunstige prediking te wijzen.

3 Jona is thans niet ongehoorzaam: hij begeeft zich naar Ninevé. De tegenstelling met de eerste maal wordt scherp gemarkeerd doordat het vers begint met dezelfde woorden als 1 : 3: ויקם יונה, maar thans met een geheel ander doel, niet om voor Jahwe op de vlucht te gaan en zich aan de vervulling van zijn opdracht te onttrekken: hij gaat naar Ninevé naar het woord van Jahwe.

De omstandigheidszin die begint met ונינוה היתה wordt veelal voor een afdoend bewijs gehouden dat, toen het boek Jona geschreven werd, de stad Ninevé niet meer bestond (zie de *Inleiding*, blz. 66). ROBINSON bv. spreekt zich al zeer positief uit als hij van deze zin zegt: „Zustandssatz, der zeigt, dass die hier erzählten Begebenheiten lange vor der Zeit des Verfassers stattgefunden haben und dass Ninevé damals nicht mehr bestand". Uit het gebruik van het perf. היתה kan men dit echter niet met recht afleiden; zo zegt WADE: „the tense does not *necessarily* imply that the city, in the writer's time, had ceased to exist", en verwijst daarbij naar Joh. 11 : 18 ἦν δὲ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων, waarin we ook geen bewijs hebben te zien, dat Bethanië niet meer bestond toen Johannes zijn evangelie schreef; evenals het mogelijk is daar „een de omstandigheden, den achtergrond beschrijvend imperf." (zie GROSHEIDE, *Het heilig Evangelie volgens Johannes* II, Amsterdam 1950, blz. 162 noot 1) aan te nemen, kan ook het perf. היתה synchronistisch worden verstaan. Zie eveneens RIDDERBOS, blz. 30 noot, die, evenals PEROWNE, nog op andere voorbeelden de aandacht vestigt: Joh. 18 : 1; 19 : 41. De bedoeling is dan geen andere dan aan te geven hoe het met Ninevé gesteld was ten tijde van Jona's bezoek. Uit de „gelijktijdigheid" der feiten kan zeker niet met DEDEN worden geconcludeerd, dat voor de auteur Ninevé tot het verleden behoorde. Van Ninevé wordt nu gezegd dat het destijds was een עיר גדולה לאלהים; reeds in vs 2 is evenals in 1 : 2 van de grootte van Ninevé sprake geweest, door de toevoeging לאלהים wordt deze grootte op *elatieve* wijze gekenschetst. Er zijn meer voorbeelden van een superlatieve zin die door de verbinding met אל of אלהים wordt tot uitdrukking gebracht; in de regel door een substantivum daarmee in statu constructo te combineren: zo met אלהים in Gen. 23 : 6; Ps. 68 : 16, en met אל in Ps. 36 : 7 en 80 : 11 (men zie ook KÖNIG *Synt* § 309 *l* en DAVIDSON *Synt* § 34 Rem. 6). Hier wordt echter de praep. ל gebezigd, die, zoals DAVIDSON zegt de zin kan hebben van „in God's estimation", te verge-

lijken met wat in Hand. 7 : 20 van Mozes wordt gezegd: καὶ ἦν ἀστεῖος τῷ θεῷ (zie daarover ook GROSHEIDE, *De Handelingen der Apostelen* I, Amsterdam 1942, blz. 219). De bedoeling is ongetwijfeld aan het begrip „groot" een overtreffende trap toe te kennen; men kan dus vertalen: *Ninevé nu was een geweldig grote stad.* Ter nadere bepaling van die grootte wordt eraan toegevoegd: מהלך שלשת ימים. Voor מהלך geeft KÖHLER als betekenis „Wegstrecke", „distance", BDB „journey". De vraag of daarbij aan de diameter of aan de omtrek van de stad is te denken wordt verschillend beantwoord: de meesten verstaan de opgave van de middellijn, enkelen als PEROWNE en KEIL denken daarentegen aan de omtrek. NÖTSCHER spreekt als zijn oordeel uit dat het „nicht klar wird" wat eigenlijk bedoeld wordt. FEUILLET (*La Sainte Bible*) zegt: „Les trois journées de marche expriment hyperboliquement les dimensions d'une grande cité demeurée fameuse dans les traditions populaires". VON ORELLI geeft de volgende verklaring: de drie dagen duiden aan „in wie viel Zeit man die Hauptplätze der in verschiedene Quartiere oder Städte zerfallenden Grossstadt Ninive ... besuchen konnte". En in deze richting zoekt ook RIDDERBOS de oplossing. Doch, hoe men de uitdrukking ook moge hebben te interpreteren — wat ten gevolge van haar onbepaaldheid niet met zekerheid is te zeggen — de bedoeling is in elk geval een indruk te geven van de bizondere omvang der stad. En deze was voor de toenmalige tijd inderdaad zeer aanzienlijk. Volgens een opgave van DIODORUS SICULUS zou de gehele omvang 480 stadiën, d. i. ongeveer 60 eng. mijlen (100 km) hebben bedragen. Voor de teruggevonden ruïnen van Ninevé wordt echter een omtrek van niet meer dan 7½ Eng. mijlen vermeld (zie BEWER ICC, blz. 51). Maar men heeft rekening te houden met de mogelijkheid dat hier onder Ninevé het gehele complex is te verstaan dat in Gen. 10 : 12 als העיר הגדלה is aangeduid, waarvoor men een omtrek van 61½ Eng. mijlen heeft kunnen vaststellen (zie t. a. p.). Waarschijnlijk zal de opgave van DIODORUS daarop dan ook wel betrekking hebben. ROBINSON is van oordeel, dat, indien hier op dat grote complex zou gedoeld worden, het boek zeker niet van de in 2 Kon. 14 : 25 genoemde profeet zijn kan, daar de vierde stad die ertoe behoort, Korsabad (Ass. Doer-Sjarroekin) eerst een halve eeuw later is ontstaan. Maar er is op te wijzen dat in Gen. 10 : 12 Korsabad niet wordt genoemd, en over de ligging van het daar als vierde stad vermelde Resen is nog altijd geen zekerheid (zie VAN DEURSEN s. v. *Resen* in de *Bijbelse Encyclopaedie*).

4 Te Ninevé aangekomen begint Jona zijn missie met één dag de stad in te trekken: ויחל impf. cons. Hiph. van חלל (in Pi. „ontwijden, profaneren"); de Hiph. heeft via de betekenis van „in profaan gebruik nemen" de zin gekregen van „beginnen"; over מהלך zie men bij vs 3. Op grond hiervan hebben de meeste exegeten gemeend bij de „drie dagreizen" van vs 3 te moeten denken aan de diameter der stad, want, als daarmee de omtrek was bedoeld zou de profeet op één dag de hele stad al door geweest kunnen zijn. Maar men heeft natuurlijk niet aan te nemen dat hij één dag lang almaar rechttoe rechtaan de stad is doorgetrokken, het spreekt vanzelf dat hij voortdurend heeft moeten uitzien naar geschikte punten om daar zijn prediking te doen horen, en uit de aard der zaak zal hij telkens enige tijd hebben moeten gebruiken om groepen van mensen om zich heen te verzamelen en die dan de boodschap Gods over

te brengen. Het is ongetwijfeld onjuist om, zoals HITZIG, NOWACK, MARTI en BEWER ICC doen, het zich zo te denken, dat de profeet eerst een dagreis ver de stad is ingetrokken, tot in het centrum, en pas daar begonnen is met zijn prediking. Wij moeten het ons zeker zo voorstellen, dat hij zijn arbeid begon door een dag lang al predikende de stad door te trekken (zo met RIDDERBOS).

De vraag van welke taal Jona zich bij zijn prediking heeft bediend, wordt door hen die de historiciteit van het gebeurde ontkennen van geen belang geacht; bij sprookjes of legenden wordt er altoos van uitgegaan dat men elkaar zonder meer verstaat (zie bv. wat MARTI, SELLIN e. a. zeggen). Maar als we aan de historiciteit vasthouden dringt zich vanzelf de vraag aan ons op, welke taal door de profeet gebezigd is. Dat het zeker geen Hebreeuws geweest is, staat wel vast. Jona zal zich naar alle waarschijnlijkheid wel gewend hebben tot de Ninevieten in hun eigen taal. De mogelijkheid daarvan wordt gesteund met een beroep op Jes. 36 : 11 (en 2 Kon. 18 : 26), zelfs door SELLIN. Daaruit blijkt dat het Aramees, later in het midden-Oosten algemeen verbreid, toen alleen nog maar door diplomaten en hogere kringen, alsmede in het handelsverkeer, gebruikt werd, terwijl het door het gewone volk niet verstaan werd (zie GISPEN, *De boeken der Koningen*, Vierde deel, Kampen 1956, blz. 43). We zullen wel mogen aannemen dat in Assyrië de situatie dezelfde was. Maar dan moet Jona, om algemeen verstaan te worden ook de landstaal hebben kunnen spreken; als er in Juda mensen waren die het voor de gewone mensen vreemde Aramees spraken, waarom zou dan een man als Jona, die vermoedelijk ook de niet-Israëlietische scheepslieden in hun taal heeft kunnen toespreken, niet in staat geweest kunnen zijn in het Assyrisch te prediken? De Assyrische bevelhebber was toch ook in staat de taal der Judeeërs te gebruiken (Jes. 36 : 13; 2 Kon. 18 : 28).

Omtrent de inhoud van Jona's prediking (die hem volgens vs 2 door zijn Zender in de mond zal gelegd zijn) vernemen we niets anders dan dat zij geluid heeft: *nog veertig dagen en Ninevé wordt onderstboven gekeerd!* De LXX heeft: Ἔτι τρεῖς ἡμέραι, maar de andere oude Griekse vertalingen Aquila, Symmachus en Theodotion (zie ZIEGLER, *Duodecim prophetae* in de Göttinger *Septuaginta*) hebben evenals de MT τεσσαράκοντα. Er is dus geen reden met DUHM (zie vooral ZATW 1911, blz. 202) en BEWER (ICC) van de MT af te wijken. WADE meent dat beide getallen juist zijn, voortvloeiende uit de oorspronkelijke tweeheid van recensies. נהפכת part. Niph. van הפך „omkeren", in de zin van „onderstboven keren", van het verwoesten van steden Gen. 19 : 21, 25, 29; Deut. 29 : 22 (SV vs 23); 2 Sam. 10 : 3 en de parallelplaats 1 Kron. 19 : 3; Jer. 20 : 16; Klaagl. 4 : 6, in de regel van Sodom en Gomorra (alleen 2 Sam. 10 : 3 en 1 Kron. 19 : 3 is een uitzondering). Het participium is aanduiding van een *futurum instans* (GES-K § 116 *p*, JOÜON *Gr* § 121 *e*). Men behoeft er niet aan te twijfelen dat de prediking nog wel meer zal hebben ingehouden dan het korte woord dat hier staat; een motivering van het aangekondigde oordeel zal zeker niet hebben ontbroken (men herinnere zich de motivering die God bij de eerste opdracht gegeven heeft (1 : 2), anders zou er van verootmoediging en bekering bezwaarlijk sprake hebben kunnen zijn. We hebben hierbij in acht te nemen wat het woord Gods zegt in Jer. 18 : 7, 8.

vs **1—4** Ten tweeden male komt nu een opdracht Gods tot Jona om zich naar Ninevé te begeven en daar de prediking te doen horen die Hij hem in de mond leggen zal. De profeet die zijn les wel goed geleerd heeft geeft daaraan thans gewillig gehoor: hij vertrekt volgens de hem gegeven Goddelijke opdracht naar Ninevé, destijds een geweldig grote stad, van een voor die tijd zeer aanzienlijke omvang; en als hij daar aangekomen is maakt hij een aanvang met de vervulling van zijn taak door gedurende één dag de stad al predikende in te trekken. En zijn prediking draagt een dreigend karakter: nog maar veertig dagen en Ninevé wordt onderstboven gekeerd.

In de naam van één der ruïnenheuvels Nebi Joenoes leeft de herinnering aan zijn missie tot op de huidige dag voort.

Volgens HUGO WINCKLER, *Altorientalische Forschungen,* Zweite Reihe, Band II, blz. 264, gevolgd door MARTI, BEWER, SELLIN, LIPPL, ROBINSON en NÖTSCHER, moet 4 : 5 onmiddellijk na dit stuk volgen en eigenlijk tussen vs 4 en 5 worden ingelast. Daarvoor is evenwel geen tekstkritische of enige andere deugdelijke grond; men zie wat hierna bij de behandeling van dat vers zal worden in het midden gebracht.

vs 5—10 De uitwerking op Ninevé

5 De prediking van Jona heeft een verrassende uitwerking. De mannen van Ninevé, in de eerste plaats zij die zelf die prediking hoorden, maar ook anderen die er door de eerste hoorders van vernamen (vgl. vs 6) *geloofden God.* Het impf. cons. Hiph van אמן met de praep. ב heeft hier zeker de betekenis „geloven"; het is „een van de weinige Oud-Testamentische plaatsen waar deze uitdrukking wordt gevonden, al komt de zaak onder andere namen dikwijls voor" (RIDDERBOS). Ook VRIEZEN, *Geloven en vertrouwen,* Nijkerk (1957), blz. 14, die vindt dat het meermalen moeilijk is uit te maken welke vertaling men moet kiezen, zegt dat hier in elk geval bedoeld is: „de Ninevieten *geloofden* God." Ze waren vast overtuigd dat de boodschap die Jona in Gods naam bracht waar was en dat het aangekondigde oordeel zeker komen zou. Omdat het hier gaat over mensen die heidenen waren wordt hier niet de verbondsnaam Jahwe gebruikt, maar אלהים, zoals ook in de proclamatie van Nebukadnezar, Dan. 4 : 2 SV (in de Aram. tekst 3 : 32) אלהא עליא „de allerhoogste God". Als teken van hun verootmoediging vastten zij (zo ook 1 Sam. 7 : 6; 2 Sam. 12 : 16; 1 Kon. 21 : 27; Neh. 9 : 1; met de speciale bedoeling om iets van God te verkrijgen Richt. 20 : 26; Neh. 1 : 4; Esth. 4 : 16; Dan. 9 : 3; als teken van rouw 1 Sam. 31 : 13; 2 Sam. 1 : 12); de zegswijze קרא צום vinden we ook 1 Kon. 21 : 9, 12; 2 Kron. 20 : 3; Ezra 8 : 21; Jer. 36 : 9, zij betekent „proclaim fasting" (BDB); in de regel gaat zulk uitroepen van een vasten uit van een bevoegde autoriteit: een koning (2 Kron. 20 : 3) of plaatselijke overheden (1 Kon. 21 : 12); hier hebben we te denken aan een spontane volksreactie. Ook kleden ze zich in rouwgewaad (שׂק eigenlijk een ruw, harig stuk stof, „geringes, ziegenhärenes Zeug", „ordinary stuff of goat-hair", KÖHLER, dat ten teken van rouw op het naakte lijf om de lendenen gedragen werd); bij sterfgevallen en ook in andere omstandigheden als uiting van smart en verootmoediging is daarvan herhaaldelijk sprake (zie Gen.

37 : 34; 2 Sam. 3 : 31; 1 Kon. 20 : 31 vv.; 21 : 27; 2 Kon. 6 : 30; 1 Kron. 21 : 16; Neh. 9 : 1; Esth. 4 : 1; Jes. 58 : 5; Jer. 4 : 8; 6 : 26; 48 : 37; Dan. 9 : 3; Ps. 35 : 13). Dergelijke gebruiken komen ook bij andere volken dan bij Israël voor en worden in de Assyrische spijkerschrift-literatuur vermeld (zie NÖTSCHER). De algemeenheid van het „vasten" en „rouwkleed dragen" wordt tot uitdrukking gebracht door de toevoeging מגדולם ועד קטנם; groot en klein deelden gelijkelijk in de uitingen van verootmoediging. Bij deze gunstige uitwerking van Jona's prediking is men geneigd te denken aan Ezech. 3 : 6, waar in tegenstelling met de onboetvaardigheid van Ezechiëls hoorders gezegd wordt, dat, indien hij maar naar heidense volken gezonden was, die wel naar hem geluisterd zouden hebben.

Dat de bekering der Ninevieten zou te danken geweest zijn aan hun bekendheid met Jona's wonderbaarlijke redding, hetzij ze daarvan uit zijn mond vernomen hadden, zoals men wel heeft verondersteld, hetzij ze zelfs, naar de voorstelling van TRUMBULL, ooggetuigen waren geweest van de miraculeuze wijze waarop hij aan land gekomen was, is pure fantasie en berust op geen enkel gegeven in de tekst.

6 De woorden waarmee dit vers begint ויגע הדבר אל מלך נינוה, om het even of men daarin דבר opvat als „woord" (de LXX λόγος, voorts SV en de Engelse AV, de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijb. Genootschap, en commentatoren als NOWACK en SELLIN) dan wel als „zaak" (zo KEIL, HORTON, VON ORELLI, ROBINSON, RIDDERBOS, NÖTSCHER; de Engelse RV en de Amerikaanse *Revised Standard Version* hebben „the tidings", FEUILLET (*La Sainte Bible*) „la nouvelle", DEDEN „dit nieuws") tonen dat bij het vorige vers terecht is uitgegaan van de veronderstelling dat er behalve degenen die Jona's prediking met eigen oren gehoord hebben ook velen geweest moeten zijn die er indirect van vernomen hebben. De Goddelijke boodschap ging van mond tot mond de hele stad door en werd zo ook bekend in het koninklijk paleis. Op de koning maakt ze niet minder indruk dan op de overige bewoners der stad. Ook bij hem vertonen zich de duidelijke tekenen van verootmoediging. Hij staat op van zijn koninklijke troon (hetzelfde wordt gezegd van de vorsten der kustgebieden bij het bericht van Tyrus' val, Ezech. 26 : 16), hij ontdoet zich van zijn vorstelijk statie-gewaad (אדרת eigenl. „Pracht, Herrlichkeit", „splendour, glory", heeft hier de concrete betekenis gekregen van „Prachtkleid", „state-robe", KÖHLER; in Joz. 7 : 21, 24 wordt het gebruikt van een statie-mantel uit Sinear, die Achan zich had toegeëigend, in 1 Kon. 19 : 13 en 19; 2 Kon. 2 : 8, 13 vv. van de mantel van Elia); ook van de vorsten der kustgebieden heet het dat zij in hun ontzetting over de val van Tyrus hun mantels zullen afleggen en hun bont bewerkte klederen zullen uittrekken, Ezech. 26 : 16. En evenals de mensen van Ninevé (zie vs 5) zal ook de koning zich bedekken, waarvoor hier gebruikt wordt de Pi. van כסה, met rouwgewaad, en aldus gekleed zal hij gaan zitten על האפר. Als men de woordenboeken raadpleegt blijkt er enige onzekerheid te bestaan over de betekenis van het woord אפר: KÖHLER geeft er voor op „stof", BDB „ashes". Ten gunste van de laatste betekenis pleit zeer beslist Num. 19 : 9, 10, waar het woord gebezigd wordt van de rest van de verbrande rode koe, bestemd voor de bereiding van het reinigingswater. Van een gaan zitten in of op as (het lidwoord naar GES-K

§ 126 *m*, JOÜON *Gr* § 137 *i*) als teken van rouw en smart is ook sprake bij Job (2 : 8), elders van er in gaan liggen (Jes. 58 : 5; Jer. 6 : 26). In andere gevallen lezen we van het strooien van as op het hoofd (2 Sam. 13 : 19), ook wel van stof (Job 2 : 12) of aarde op het hoofd (1 Sam. 4 : 12; 2 Sam. 1 : 2; 15 : 32; Neh. 9 : 1).

7 Het subject van de werkwoordsvormen ויזעק en ויאמר is niet de koning uit vs 6, zoals onderscheidene commentatoren menen (KEIL, VON ORELLI, NOWACK, MARTI, alsmede SELLIN, LIPPL en DEDEN die dan ook nog בנינוה rekenen tot de inleidingsformule van het decreet). Men zou geneigd kunnen zijn aan de koning te denken met het oog op het impf. cons. Hiph. ויזעק dat de betekenis heeft van „ausrufen lassen", „have proclamation made" (KÖHLER), maar dit behoeft niet met noodzakelijkheid op de koning persoonlijk te slaan, men kan de Hiph. zeer goed aldus verstaan dat anderen op zijn bevel allerwege in de stad de proclamatie deden horen. Een onoverkomelijk bezwaar tegen de opvatting dat de koning subject is, ligt m. i. in het לאמר, dat aan het slot van de inleidingsformule heel slecht past, het sluit zich beter aan bij de verbale vormen waarmee het vers begint. Met ROBINSON kan ik ten volle instemmen als hij zegt „Unbestimmtes Subjekt; nicht etwa der König, wie das Folgende zeigt". We hebben te doen met het geval dat een 3 pers. Sing. gebruikt wordt om een onbepaald subject „men" aan te duiden (GES-K § 144 *d*, JOÜON *Gr* § 155 *d*, DAVIDSON *Synt* § 108 *a*). De proclamatie had plaats *op bevel van de koning en zijn groten.* Het woord טעם betekent op verschillende plaatsen „smaak"; zo in Ex. 16 : 31 en Num. 11 : 8 van het manna, en in Jer. 48 :11 (in beeldspraak) van wijn. Maar hier moet het de zin hebben van „Befehl, Erlass", „decision, decree" (KÖHLER), zoals ook in de Aramese bestanddelen van het O. T. en in de papyri van Elephantine het geval is (zie de *Inleiding*, blz. 67). Onder de גדלים van de koning, zijn „groten", zijn hooggeplaatste personen te verstaan die met een zekere macht bekleed zijn; de Engelse AV en RV alsmede de Amerikaanse *Revised Standard Version* geven het weer door „nobles", KEIL en VON ORELLI spreken van „Minister". Van zulke personen is ook sprake in Spreuk. 18 : 16; 25 : 6, ook daar zijn het „aanzienlijken, personen die macht hebben" (zo GISPEN, *De Spreuken van Salomo*, Tweede deel, Kampen 1954, blz. 59). Voor de medewerking van de „groten" kan men verwijzen naar Dan. 6 : 18, waar de רברבנין (de „Grosse, Magnaten", „lords, grandees", BAUMGARTNER in KÖHLER) deel nemen aan de verzegeling van de gesloten leeuwenkuil.

De inhoud van het decreet wordt ingeleid met לאמר, het is een voorschrift voor mensen zowel als vee om te vasten. Het vee wordt onderscheiden in בקר en צאן, voor beide groot vee en kleinvee geldt het voorschrift gelijkelijk. Het verb. טעם „smaak hebben, proeven" doet hier dienst om het „nuttigen" van voedsel aan te duiden. Het voorschrift is zeer streng: zelfs niet de geringste hoeveelheid mag gebruikt worden: אל יטעמו מיומה; de dieren mogen niet grazen (ירעו); en ook mag geen water gedronken worden. Als analogon van een dergelijk decreet heeft SAYCE, *The „Higher Criticism" and the Verdict of the Monuments*[7], London 1908, blz. 489 v., gewezen op een door Esar-Haddon uitgeschreven vasten ter gelegenheid van een dreigende aanval van vijanden uit het Noorden. Maar LIPPL herinnert aan een publicatie van J. B. SCHAUMBERGER in de *Mis-*

cellanea biblica II, Rome 1934, blz. 123—134, waarin deze betoogt dat het daarbij niet ging om een boetedoening maar om het verkrijgen van een orakel. Toch zijn er, zoals SCHAUMBERGER zelf naar voren brengt, wel andere spijkerschriftteksten die van boetedoening en van een koninklijk vasten gewag maken, waarbij ook wel dieren worden inbegrepen. Van belang is voorts een mededeling van HERODOTUS, *Historiae* IX, 24, waarin hij verhaalt dat de Perzen na het sneuvelen van hun veldheer Masistios de haren hunner paarden afschoren ten einde deze dieren in hun rouw te doen delen, waaraan WADE nog andere voorbeelden toevoegt. Men behoeft dan ook niet met ROBINSON in te stemmen als hij zegt dat dit „deutlich Merkmal volkstümlicher Erzählung" is; dat de dieren in het vasten betrokken worden is alleszins begrijpelijk, daar een volledige „omkering" van de stad (vs 3) ook de dood van deze ten gevolge zou hebben, de aanwezigheid van „veel vee" wordt in 4 : 11 mede genoemd als een reden voor God om de stad te sparen; men denke ook aan de lotsgemeenschap tussen mens en schepping waarvan Rom. 8 : 19—22 gewaagt.

8 ויתכסו Hitpa. van כסה, met de betekenis „sich bedecken", „cover, clothe oneself" (waarvoor in dezelfde zin in vs 6 de Pi. van het werkwoord is gebezigd), zie KÖHLER. שׂקים „rouwgewaad" als in vs 5. Ook hier staat weer, evenals in vs 7, als subject האדם והבהמה. Dat ook dieren een rouwkleed te dragen krijgen (waarbij men dan het „zich bedekken" niet al te letterlijk moet nemen, de mensen zullen er de dieren wel mee bedekt hebben), vinden we eveneens in Judith 4 : 10. Maar verschillende geleerden zijn van oordeel dat we hier met een glossatorisch inschuifsel (repetitie naar vs 7) te doen hebben: BH, WELLHAUSEN, NOWACK, VAN HOONACKER, LIPPL, FEUILLET, DEDEN. Dit is evenwel niet voldoende gemotiveerd, zoals zelfs door MARTI erkend wordt, en ook SELLIN die wel zegt dat de woorden glosse „scheinen", voegt er bij „die aber sachlich das Richtige trifft". BEWER (ICC) maakt de volkomen juiste opmerking dat weglating van de beide woorden האדם והבהמה de moeilijkheid die men hier meent te zien niet uit de weg ruimt, want dan blijven toch dezelfde woorden in vs 7 doorwerken als subject van ויתכסו; hij wil daarom alleen והבהמה elimineren. Dan zou hier de tekst tegenover vs 7 een duidelijk onderscheid maken tussen „mensen" en „vee", en dat is na vs 7 allerminst aanvaardbaar: daar is האדם והבהמה samengesteld subject van alle verba, terwijl toch ook ירעו zakelijk alleen van het „vee" kan gelden. Met de meeste verklaarders is dus de MT beslist te handhaven, die door alle tekstgetuigen gesteund wordt.

Het moet evenwel niet blijven bij uiterlijke tekenen van verootmoediging en rouw: er moet mee gepaard gaan een krachtig roepen tot God (בחזקה „mit Kraft, heftig", „with might, insistantly", KÖHLER; het subst. wordt steeds met de praep. ב verbonden) en bekering. In het „krachtig roepen tot God" ziet HORTON vooral een argument ten gunste van de mening van WELLHAUSEN e.a. (zie boven), maar men kan daarbij verwijzen naar Joël 1 : 20; wat echter gezegd wordt van de bekering is zeker niet op de dieren toepasselijk, doch we behoeven daarin geen argument tegen de originaliteit van het samengestelde subject „mensen en vee" te zien: zo goed als in vs 7 bij het gebruik van dat samengestelde subject ירעו kan gebezigd worden dat alleen van het „vee" gelden kan, is ook hier de eis van bekering uitsluitend op de mensen gericht. De

zegswijze שׁוּב אִישׁ מדרכו הרעה treffen we meermalen in de profetische prediking aan: Jer. 18 : 11; 25 : 5; 26 : 3; 35 : 15; 36 : 3, 7; in enigszins gewijzigde vorm (zonder איש, en met het subst. in het meerv. met pronominaal suffix 2 pers.): 2 Kon. 17 : 13; Ezech. 33 : 11; Zach. 1 : 4; דרך is daarin „handelwijze", zoals ook overigens zo vaak het geval is (vgl. bv. Ezech. 18 : 25). Naast dat woord, dat op heel hun gedraging ziet, wordt nog speciaal genoemd החמס אשׁר בכפיהם: we zullen bij חמס („Gewalttat, Unrecht", „violence, wrong", KÖHLER) vooral te denken hebben aan onrechtmatige bejegening van medemensen. Daardoor werd ook het optreden van de Assyriërs tegenover andere volken gekenmerkt (zie Jes. 10 : 13, 14; Nah. 2 : 11, 12); hier is sprake van hun onderlinge verhoudingen; om het gebruik van בכפיהם kunnen we gevoegelijk met GOLDMAN de zegswijze verstaan van „the wrongful gains of violence"; het gaat om „social oppression" (BEWER ICC), zoals waartegen ook in Israël de profetie zich keert (Am. 3 : 10). Reeds bij vs 4 is opgemerkt, dat Jona in zijn prediking Ninevé's ondergang als straf voor het slechte gedrag der inwoners moet hebben aangekondigd; daarom wordt bekering daarvan in het koninklijk decreet met zo bizondere klem geëist. Of de profeet zelf ook tot bekering gemaand heeft, wat dan door het decreet zou kunnen zijn overgenomen, valt niet te zeggen. Maar het zou wel in de lijn der Goddelijke boodschap gelegen kunnen hebben.

9 Volgens de LXX zou dit vers moeten worden opgevat als weergave van de overwegingen die bij het volk tot het betoon van boetvaardigheid zouden kunnen leiden; aan het slot van vs 8 heeft zij λέγοντες. Volgens de MT is het echter bestanddeel van het koninklijk decreet in deze zin, dat de koning zelf de mogelijkheid en de hoop uitspreekt, dat God van zijn reeds aangekondigd voornemen afziet. מי יודע „wie weet?" = *misschien*. Zekerheid heeft de vorst niet, maar hij acht het denkbaar, dat het berouw van zijn stadgenoten tot opschorting van het gericht zal kunnen leiden. ישׁוב ונחם: het is mogelijk dat we hier te doen hebben met het bekende geval, dat het verb. שׁוב verbonden met een ander verbum in de adverbiale zin van „weer" gebezigd wordt (GES-K § 120 *g*; JOÜON *Gr* § 177 *b*), zodat we zouden moeten vertalen „weer berouw krijgen" (aldus LIPPL, ROBINSON, NÖTSCHER); maar het is meer waarschijnlijk dat we in dit geval שׁוב als een zelfstandig werkwoord moeten opvatten, in de zin: „van mening veranderen". Zo de overgrote meerderheid van vertalers en verklaarders, en dat niet alleen hier maar ook in de gelijkluidende plaats Joël 2 : 14 (zie J. H. KRITZINGER, *Die Profesie van Joël*, Amsterdam 1935, blz. 68 noot 4). De Amerikaanse *Revised Standard Version* vertaalt wel hier „God may yet repent", maar in Joël 2 : 14 „turn and repent". Ten gunste van deze opvatting kan mede gewezen worden op het volgende ושׁב מחרון אפו, waarin het verb. שׁוב eveneens van een verandering in gezindheid wordt gebezigd. חרון אפו lett. „de gloed van zijn toorn", te vertalen als „zijn brandende toorn"; men zie plaatsen als Ex. 32 : 12; Num. 25 : 4; 2 Kon. 23 : 26; Jes. 13 : 13; Jer. 25 : 38, etc.

Sommigen vinden het nogal bevreemdend, dat het koninklijk decreet eerst wordt uitgevaardigd nadat de bevolking van Ninevé reeds met vasten en het dragen van rouwgewaad begonnen is. Zij zien een zekere tegenspraak tussen vs 5 en vs 6—9, en bv. BÖHME ZATW 1887, blz. 240 en HANS SCHMIDT menen

dat de verzen 6—9 een later toevoegsel zijn. WADE ziet ook hierin weer een aanwijzing dat het boek Jona uit twee verschillende parallelle recensies is samengesteld. Maar noch voor het een noch voor het ander is reden: we hebben in vs 5 te doen met een spontane volksreactie, waarop daarna een koninklijk decreet volgt, en dat decreet, zegt MARTI terecht „stellt zu der Bussbereitwilligkeit der Leute von Ninive nicht einen Gegensatz, sondern eine Klimax dar". Er is ook geen grond om met SELLIN de verzen 6—9 te houden voor een „Zusatz des Verf. unseres Buches zu der alten Legende".

10 Toen God het resultaat van Jona's prediking zag berouwde het Hem over het kwaad waarmee Hij Ninevé bedreigd had, en Hij deed het niet. את מעשׂיהם, letterl. „hun werken", het best te vertalen als *„wat zij deden"* („ihr Tun": KEIL, NOWACK, SELLIN, LIPPL, ROBINSON; „was sie taten": VON ORELLI, HANS SCHMIDT; „what they were doing": BEWER (ICC); „ce qu'ils faisaient": FEUILLET). Dat wordt nader gepreciseerd door wat er volgt כי שׁבו מדרכם הרעה, overeenkomstig de woorden van het koninklijk decreet. Daar kwam het voornamelijk op aan, niet zozeer op het uiterlijk betoon van boetvaardigheid (vasten, dragen van rouwkleding). In het Talmoed-traktaat *Ta'anith* (II, 1, zie fol. 15a en 16a) lezen we dat op vastendagen door een der oudsten in herinnering placht te worden gebracht dat God bij de Ninevieten niet hun rouwkleed en hun vasten zag, maar „ihre Handlungen, dass sie von ihrem schlechten Wandel zurückgekehrt waren" (vertaling van LAZARUS GOLDSCHMIDT). God handelt in overeenstemming met het woord dat Hij door Jeremia aan zijn volk laat verkondigen (Jer. 18 : 7, 8): „Het ene ogenblik doe Ik over een volk en een koninkrijk de uitspraak, dat Ik het zal uitrukken, afbreken en verdelgen; maar, bekeert zich dit volk waarover Ik een uitspraak deed, van zijn boosheid, dan zal Ik berouw hebben over het kwaad, dat Ik hun dacht aan te doen." Dat „berouw" Gods is een anthropomorfisme, en wel een heel sterk-mensvormige wijze van spreken, zoals blijkt uit de tegenstelling die gemaakt wordt in Num. 23 : 19: „God is geen man, dat Hij liegen zou, of een mensenkind, dat Hij berouw zou hebben. Zou Hij zeggen en niet doen, of spreken en niet volbrengen?" Vgl. ook 1 Sam. 15 : 29. We hebben dan niet aan te nemen een reële verandering van affect in God, maar op mensvormige wijze wordt getekend hoe plotseling het op zo korte termijn aangekondigde gericht niet ten uitvoer wordt gelegd. Wij mogen daarbij uitgaan van de veronderstelling, dat in Ninevé de uiterlijke tekenen van boetvaardigheid gepaard met kennelijke omzetting van het levensgedrag gedurende de gehele periode van de veertig dagen hebben voortgeduurd, en toen die periode voorbij was bleek dat wat in het koninklijk decreet slechts als een te hopen mogelijkheid werd genoemd (vs 9) volle werkelijkheid werd: de aangekondigde totale verwoesting bleef uit.

Hoe is over deze bekering der Ninevieten te oordelen? Dat we hier niet te denken hebben aan wat we een „zaligmakende bekering" plegen te noemen, ligt wel voor de hand. Althans zal daarvan zeker niet bij allen sprake geweest zijn. Het moge denkbaar zijn dat het bij enkelen inderdaad zo geweest is, terecht zegt RIDDERBOS dat we niet weten, wat God in sommiger harten heeft gewerkt. Maar dat God genadig en barmhartig is, en ook in antwoord op een bekering van ondeugd tot deugd uitstel van het aangekondigd gericht geven

wil wordt bewezen door het geval van Achab 1 Kon. 21 : 27—29. We mogen in zulk een bekering, evenals in die van Nebukadnezar (Dan. 4), een kostelijke vrucht van Gods algemene genade zien.

vs **5—10** De prediking van Jona heeft een waarlijk verrassende uitwerking. De lieden van Ninevé geloven God, wiens boodschap hun door zijn profeet is overgebracht, ze zijn vast overtuigd dat het aangekondigde oordeel hen treffen zal. Daarom verootmoedigen zij zich, roepen ten teken daarvan een vasten uit en kleden zich van groot tot klein in rouwgewaad. En als de van mond tot mond voortgedragen boodschap ook het koninklijk paleis bereikt doet de vorst aanstonds aan de algemene verootmoediging mee: hij verlaat zijn troon, ontdoet zich van zijn statie-gewaad, dekt zich evenals zijn onderdanen met een rouwkleed en gaat neerzitten in as. Bovendien wordt op zijn bevel en dat van zijn groten een decreet uitgevaardigd om aan het begonnen rouwbetoon de grootst mogelijke algemeenheid en bizondere klem te verlenen: zowel mensen als vee moeten een volstrekt vasten in acht nemen en met rouwkleden gedekt zijn; maar het moet ook bij dergelijke uitwendige dingen niet blijven, men moet allerwege met kracht tot God roepen en zich van zijn boze praktijken bekeren. Misschien, zo eindigt het decreet, zal ten gevolge van dit alles bij God een verandering van gezindheid optreden, zodat Hij zijn brandende toorn laat varen en ze niet te gronde gaan.

En inderdaad, als God dit resultaat van Jona's prediking aanschouwt en bemerkt dat er bekering komt, dan berouwt Hem het onheil waarmee Hij gedreigd heeft Ninevé te zullen treffen, en Hij doet het niet.

Dat de prediking van een profeet uit Israël op de straten van Ninevé gehoord wordt en daar een effect heeft zoals in dit hoofdstuk getekend is, moet zeker een wonder genoemd worden dat in geen geval minder groot is dan het wonder dat in hfdst. 1 en 2 beschreven is (FEUILLET RB 1947, blz. 161). Maar het gehele O. T. gewaagt van allerlei wonderen die waarlijk van geen geringer betekenis zijn: de redding van Noach en de zijnen met tal van dieren in een ark, terwijl de gehele overige mensheid door de zondvloed omkomt, dat een man als Abram op Gods bevel uit Ur wegtrekt een onbekende bestemming tegemoet, en dat uit hem die met zijn vrouw reeds op zeer hoge leeftijd is gekomen een heel volk geboren wordt, dat de jonge Jozef, als slaaf naar Egypte verkocht, daar de plaats van onderkoning verkrijgt, dat de stammen van Israël door een reeks van Goddelijke machtsdaden uit het diensthuis Egypte worden verlost, en door de Rode Zee trekken waarin hun vervolgers verdrinken, dat op Elia's gebed op de Karmel het hemelvuur neerdaalt en zijn offer verteert met het gevolg dat het door de Baälsdienst bekoorde Israël plotseling Jahwe als de ware God erkent, dat de Assyrische koning Sanherib die het beleg om Jeruzalem heeft geslagen door de onverwachte dood van een ontzaglijke massa van zijn troepen tot een overhaaste aftocht genoodzaakt wordt, enz. Voor wie gelooft dat God wonderen doet is het wonder van Ninevé's bekering in geen enkel opzicht minder aanvaardbaar dan enig ander wonder dat in het O. T. beschreven wordt. Doch naar het oordeel van FEUILLET t. a. p. is het meest wonderlijke nog dat die bekering zou hebben plaats gehad „sans que cet événement prodigieux ait laissé la moindre trace soit dans la Bible,

soit dans les annales assyriennes". Zijn „soit dans la Bible" verdient met het oog op het boek Jona zelf, maar mede ook om het getuigenis van Christus (Matth. 12 : 41; Luk. 11 : 32), zonder voorbehoud te worden geschrapt. Wat echter het andere „soit dans les annales assyriennes" aangaat, zij in de eerste plaats opgemerkt dat dit ons niet al te zeer behoeft te bezwaren: sporen van de Oud-Testamentische wonderen in de historische monumenta der volken zijn ook in andere gevallen niet aanwijsbaar. We noemen met name, omdat daar andere volken uitdrukkelijk bij betrokken zijn: het Egyptisch onderkoningschap van Jozef en het échec van Sanherib. Er kunnen wel redenen geweest zijn die dit zwijgen der buiten-Bijbelse bronnen verklaarbaar maken; zo in het geval van Jozef, als we mogen aannemen dat het juist in de tijd der Hyksos was dat hij in Egypte kwam, waar belangrijke argumenten voor kunnen worden aangevoerd, al zijn er ook ernstige bezwaren tegen ingebracht (zie *Het boek Genesis* III², Kampen 1949, blz. 100—103), zou de verklaring hierin kunnen liggen, dat na de verdrijving der Hyksos de haat tegen deze zo ver ging, dat men zoveel mogelijk alles vernietigde, wat aan hun bestuur herinnerde, waaraan dan ook de Egyptische geschriften die van Jozefs onderkoningschap gewag maakten ten offer zouden zijn gevallen (aldus C. VAN GELDEREN in *Bijbelsch Handboek* I, 117 v.); en ten aanzien van de vruchteloosheid van Sanheribs pogen om Jeruzalem in te nemen zou te denken zijn aan een poging om het geleden échec te bemantelen (zo eveneens VAN GELDEREN, *Sanherib, Koning van Assyrië (705—681 v. C.)*, Leiden 1915, blz. 36—40, en *Bijbelsch Handboek* I, 159). Zo zouden er ook bepaalde redenen geweest kunnen zijn waarom de Assyrische bronnen van Jona's missie en haar uitwerking niet gewagen, al kunnen wij niet vermoeden welke die redenen waren. Intussen blijft het nog een open vraag of die missie van Jona wel zo geheel en al zonder sporen is gebleven in de Assyrische gegevens welke ons ten dienste staan. Men heeft namelijk de aandacht gevestigd op een zekere religieuze hervorming welke heeft plaats gevonden onder de koning Adad-Nirari III, die regeerde van 812—783 voor Chr. (bij ROGERS, *Cuneiform Parallels to the Old Testament*, Oxford 1912, blz. 305 Adad-Nirari IV, bij F. HOMMEL, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, Berlin 1885, blz. 628 Ramman-Nirari III). Dat deze „de koning van Ninevé" van vs 6 zou kunnen zijn, hoewel anders het O. T. spreekt van de koningen van Assur (steeds met de term מלך אשור, 2 Kon. 15 : 19 enz.; 1 Kron. 5 : 26; 2 Kron. 32 : 1; Jes. 8 : 4; 36 : 1, enz.; Jes. 50 : 17, 18; Nah. 3 : 18), behoeft niet te worden betwijfeld: de benaming „koning van Ninevé" is analoog aan die van Achab als „koning van Samaria" (1 Kon. 21 : 1) en van Benhadad als „koning van Damaskus" (2 Kron. 24 : 23), die overigens מלך ארם genoemd wordt (1 Kon. 15 : 18; 2 Kon. 8 : 7, enz.), vgl. ook EDWARD J. YOUNG, *An Introduction to the Old Testament*², Grand Rapids 1950, blz. 255. Van deze religieuze hervorming die omstreeks het jaar 800 moet hebben plaats gehad getuigt het wijdingsopschrift op een standbeeld van de god Nebo in de stad Kalah. In dat opschrift waarvan de tekst in transscriptie met vertaling is gepubliceerd door ROGERS, a. w. blz. 307 v., wordt Nebo in een keur van bewoordingen verheven, onder meer als „de barmhartige, vergevende", en het eindigt met de woorden „laat elke latere vorst vertrouwen op Nebo, vertrouw op geen enkele andere god". De bedoeling schijnt wel te

zijn heel de cultus op deze god te concentreren. Of men hierin een bepaald monotheïstische tendenz moet zien, zoals WINCKLER, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*[3], Leipzig 1909, blz. 28, dan wel alleen een voorkeur voor Nebo boven alle andere goden, gelijk met meer recht verondersteld wordt door JOH. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913, blz. 68, het is niet uitgesloten te achten dat we in de tekst op dit beeld een reflex op de missie van Jona kunnen zien. Wat de tijd betreft, deze komt wel met die van deze missie overeen. En zoals reeds is opgemerkt (blz. 104) behoeven we ons de bekering der Ninevieten niet als een zaligmakende bekering voor te stellen; het is zeer goed mogelijk dat die de grenzen van hun eigen religieuze voorstellingen niet heeft overschreden. Daarom kunnen we in het wijdingsopschrift van Adad-Nirari III een herinnering aan het gebeuren waarvan dit hoofdstuk spreekt niet onmogelijk achten.

HOOFDSTUK 4

De terechtwijzing van Jona

vs 1—4 Jona's misnoegen

1 De genomen keer was helemaal niet naar de zin van Jona, hij werd er ernstig door ontstemd. וירע impf. cons. Qal van רעע met de betekenis „missfallen", „be displeasing" (KÖHLER); veelal verbonden met בעיני van de persoon (Gen. 38 : 10; 48 : 17, enz.), in Neh. 13 : 8 met de praep. ל, hier met אל. Er is geen uitgedrukt subject, dat moet uit wat er voorafgaat worden afgeleid; in dit geval moet het zien op wat aan het slot van het vorige hoofdstuk is meegedeeld: dat er van de aangekondigde algehele verwoesting van Ninevé niets kwam. De toevoeging רעה גדולה is een inwendig object; we hebben hier te doen met de z.g. *figura etymologica* of het *schema etymologicum* met een attributief adjectief verbonden (vgl. GES-K § 117 *q*; JOÜON *Gr* § 125 *r*; BROCKELMAN *Synt* § 93 *g*): *het mishaagde hem ten zeerste.* Precies dezelfde zegswijze vinden we in Neh. 2 : 10, echter met de praep. ל. Ter versterking wordt er nog aan toegevoegd ויחר לו; het verb. חרה dat eigenl. „heet worden" betekent wordt ook gebruikt in overdrachtelijke zin van toorn: *hij werd toornig.* Zijn toorn richt zich tegen God, die zijn uitgesproken bedreiging niet waar maakt. Dat is wel heel erg, maar in het zondig mensenhart ligt de goddeloze neiging om tegen God, als zijn doen niet met onze begeerten en verwachtingen strookt, in verzet te komen. Men denke aan Job, die in zijn lijden niet alleen zijn geboortedag vervloekt (Job 3 : 1 vv.), maar zelfs tot de uitspraak komt, dat God hem onrecht gedaan heeft (Job 19 : 6); aan Jeremia, die eveneens zijn geboortedag vervloekt, ja ook een harde vervloeking uitspreekt over de man die zijn vader de blijde boodschap der geboorte van zijn zoon overbracht, en de Gods doen kritiserende vraag doet horen: „waarom toch ben ik uit de moederschoot voortgekomen om moeite en kommer te aanschouwen en opdat mijn dagen in schande ten einde spoeden?" (Jer. 20 : 14—18); of aan

Asaf die om het bestel Gods waardoor de goddelozen voorspoed en de vromen ellende hebben verbitterd van hart en tot in zijn nieren geprikkeld was (Ps. 73 : 3—14, 21).

2 En waartoe leidt Jona's ontstemming hem? Opmerkelijk genoeg tot een gebed. Hier wordt hetzelfde verbum פלל in Hitpa. gebruikt als in 2 : 2. Maar hoe heel anders is nu zijn gebed! Het is geen dankgebed, noch een gebed om uitredding (voor zover hij iets vraagt is het alleen maar om te mogen sterven, zie vs 3), het is een zich beklagen over Gods doen, een twisten met God, en daarbij een pogen om zijn vroegere handelwijze tegenover God te rechtvaardigen. Men mag zeggen: gelukkig, dat hij zich in ieder geval nog tot God wendt, en, al is dan zijn gemoedsstemming totaal verkeerd, daar maar met God over spreekt. Hij is nog niet zover afgedwaald dat hij God helemaal de rug toekeert en niets meer van Hem weten wil.

Hij richt zijn gebed tot Jahwe. Er is aanleiding hierbij de opmerking te maken, dat deze zelfde naam ook in vs 3, 4 en 10 gebruikt wordt, en daarentegen in de verzen 7, 8 en 9 אלהים, terwijl in vs 6 de dubbele naam יהוה אלהים voorkomt, die overigens in het O. T. (behalve in Gen. 2 en 3) maar zelden gebezigd wordt (Ex. 9 : 30; 2 Sam. 7 : 22, 25; 1 Kron. 17 : 16; 28 : 20; 29 : 1; 2 Kron. 1 : 9; 6 : 41, 42; 26 : 18; Ps. 72 : 18; 84 : 12). ROBINSON is van oordeel dat deze afwisseling in het gebruik der namen voor God te danken zou zijn aan de compilatie van twee recensies waarvan elk één dier namen bij uitsluiting zou gebruikt hebben (vgl. ook BÖHME, ZATW 1887, blz. 270—275), maar hiervoor is waarlijk geen genoegzame grond, en zelfs MARTI vindt die afwisseling hier geen geschikt criterium voor het onderscheiden van verschillende „bronnen". En wat zegt Jona nu in zijn gebed? Het begint met אנה, ontstaan uit אה נא „ach ... doch", „I pray (beseech) thee" (KÖHLER), zie ook bij 1 : 14. En na de naam van Jahwe te hebben genoemd komt hij nu in de vorm van een vraag met een herinnering aan de overwegingen die hem vroeger hebben geleid tot zijn poging om naar Tarsis uit te wijken. דברי zal hier zoveel zijn als: „wat ik gedacht heb". Er is niet de minste reden om aan te nemen dat Jona aan zijn overwegingen in woorden uiting heeft gegeven; als GOLDMAN zegt: „not necessarily spoken; he may only have thought it", is dat te zwak uitgedrukt: de profeet heeft het alleen maar g e d a c h t. In wat er aan toegevoegd wordt heeft de praep. עד de betekenis van „solange als", „as long as" (KÖHLER), zakelijk is de zin van de toevoeging dus weer te geven als: *toen ik nog in mijn land was.* Wat de profeet precies gedacht heeft, brengt hij niet tot uitdrukking, maar in het pron. demonstr. זה ligt de aanduiding: dat het zo gaan zou als het gegaan is. Daarom had hij zich aan de missie naar Ninevé willen onttrekken. Omtrent het קדמתי לברח zijn twee verschillende opvattingen: de ene is „I sought to prevent, or forestall (it) by fleeing" (zo BEWER ICC; en ook KEIL en VON ORELLI), de andere ziet in קדמתי een geval van adverbiaal gebruik naar analogie van de gevallen die in GES-K § 114 *n* Noot 1 worden genoemd, zodat de vertaling moet luiden: *daarom ben ik de eerste maal naar Tarsis gaan vluchten* (zo NOWACK en de meeste commentatoren, ook RIDDERBOS); en deze laatste opvatting lijkt ook mij het meest aannemelijk. Als nadere motivering voegt de profeet er nog aan toe: „want ik weet (of: wist) dat Gij een genadig en barmhartig God zijt, lank-

moedig, groot van goedertierenheid, en berouw hebbend over het onheil". De aldus gegeven qualificatie van God vinden we eveneens in Ex. 34 : 6 (waar „berouw hebbend over het onheil" ontbreekt) en geheel gelijkluidend in Joël 2 : 13. Hieruit is duidelijk wat het motief is geweest voor Jona's vlucht (zie bij 1 : 3) en tevens ook wat de oorzaak is van zijn misnoegen. Men heeft daarover wel eens verschillend gedacht. Robinson verwijst ernaar dat „eines Propheten Ruf von der Erfüllung seiner Voraussagen abhing", en men kan daartoe de aandacht vestigen op een plaats als Deut. 18 : 22; maar Perowne verwerpt dit beslist en denkt evenals Horton aan verontwaardiging omdat de heidense vijanden van Israël gespaard worden. Verschillende commentatoren verenigen beide motieven en daar is ook veel voor te zeggen: zowel de gedachte dat de goddeloze Ninevieten hun welverdiende straf zouden ontgaan alsook de vrees om niet als een waarachtig boodschapper Gods te worden erkend kunnen een rol gespeeld hebben. Dit laatste wil niet zeggen dat het uitsluitend of zelfs in de eerste plaats om de eer van Jona als persoon ging, men mag mede wel denken aan de eer van God, die zijn gesproken woord in vervulling doet gaan, iets waarop in de profetische verkondiging herhaaldelijk de nadruk wordt gelegd, zie bv. Ezech. 12 : 25 (vgl. ook Ezech. 33 : 33); vooral is van belang de tegenstelling met de goden der volken; die zijn niet in staat te verkondigen wat in de toekomst komen zal, maar Jahwe bewijst dat Hij God is door dat wel te doen (Jes. 41 : 21—23; 46 : 9, 10). Wat Jona geheel over het hoofd ziet, en dat is zijn grote fout, is dit dat voor God het betonen van barmhartigheid aan berouwhebbende zondaars een zo overwegend belangrijke zaak is, dat noch de eer van de profeet noch de eer van Hemzelf als de God der waarheid daarvoor een verhindering kan zijn; het gaat God, zoals dat ook in Ezech. 18 : 23 met zulk een klem wordt naar voren gebracht om de behoudenis van zondige mensenkinderen: Hij heeft geen welgevallen aan de dood van de goddeloze, maar hieraan dat hij zich bekere van zijn wegen en leve.

3 Jona's gemoedsgesteldheid is zodanig dat hij liever maar wil sterven. Zichzelf het leven te benemen, daaraan denkt hij niet; maar hij bidt Jahwe zijn leven van hem te nemen: קח נא את נפשי ממני; hier heeft נפש de betekenis „leven" (zie ook Becker, *Het begrip nefesj in het Oude Testament*, blz. 23). Hij voegt daaraan toe de motivering: כי טוב מותי מחיי, letterl. „mijn dood is beter dan mijn leven", d. i. „het is mij beter te sterven dan te leven". Een soortgelijke bede, maar dan in een heel andere situatie en om een heel andere reden, vinden we ook bij Mozes (Num. 11 : 15) en bij Elia (1 Kon. 19 : 4). Terecht wijst men op de tegenstelling tussen Elia en Jona: de eerste wenst te sterven omdat zijn profetische arbeid voor zijn volk naar zijn mening zonder gevolg gebleven is, de tweede daarentegen omdat zijn profetische prediking in Ninevé juist zulk een opzienbarend gevolg gehad heeft. In verband met de bizondere betekenis die in het O.T. aan het „leven" gehecht wordt, moet het wel als het toppunt van vertwijfeling worden gezien wanneer de dood boven het leven verkozen wordt (zie A. de Bondt, *Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven?* Kampen 1938, blz. 8). Maar het is bij Jona ook heel erg zondig omdat zijn vertwijfeling voortvloeit uit zijn ontevredenheid over Gods betoon van barmhartigheid.

4 Het antwoord Gods komt tot Jona in de vorm van een vraag: *zijt gij terecht vertoornd?* We hebben hier te doen met een adverbiaal gebruik van de Hiph. היטב, naar GES-K § 113 *k*, JOÜON *Gr* § 123 *r*, BROCKELMANN *Synt* § 93 *d*. חרה לך vgl. bij ויחר לו in vs 1. De vraag kan hierbij rijzen hoe de adverbiale weergave van היטב moet zijn; twee verschillende gevallen zijn mogelijk: òf dat we moeten denken aan iets goed doen, in de zin van „terdege" doen, zoals bv. in Deut. 13 : 15 (SV vs 14) „grondig navragen"; òf dat de bedoeling is: er goed aan doen dat men iets doet, dat het „juist" is wat men doet, zoals bv. in Jer. 1 : 12 „gij hebt juist gezien". In de oude vertalingen zijn hier beide opvattingen vertegenwoordigd: de LXX heeft εἰ σφόδρα λελύπησαι σύ; de Itala: „si valde (of vehementer) contristatus es tu?" Daarentegen heeft Symmachus ἆρα δικαίως ἐλυπήθης; en de Vulgata: „putasne bene irasceris tu?" Onder de nieuwere exegeten wordt de eerste opvatting voorgestaan door G. A. SMITH (die er dan „a soft sarcasm" in ziet), alsmede door HORTON (die spreekt van „a gentle bantering"); en ook JOÜON *Gr* § 161 *b* is deze toegedaan; hij gaat er daarbij van uit, dat de vraag hier een „nuance exclamative" heeft: „tu es bien en colère!" Maar aan een licht sussend enigermate ridiculiseren van Jona's misnoegen is van de zijde Gods bezwaarlijk te denken; veeleer heeft men met de overgrote meerderheid der verklaarders aan te nemen dat de vraag (dan ook echt als *vraag* bedoeld, tegen JOÜON) Jona tot zelfinkeer wil nopen. Ook BROCKELMANN t. a. p. geeft de zin weer als „bist du mit Recht zornig?" God doet hem niet onmiddellijk een welverdiende strenge berisping toekomen, maar zoekt hem op liefdevolle wijze tot inzicht van het verkeerde van zijn standpunt te brengen. Uit de vraag kan hij opmaken dat God van oordeel is dat zijn misnoegen ongerechtvaardigd is; moge hij daardoor tot de overtuiging van zijn ongelijk komen.

Van een antwoord op de vraag lezen wij niets. Dat brengt MARTI er toe aan te nemen dat de vraag niet oorspronkelijk is, en, in verband met de ook door hem gehuldigde mening dat vs 5 op de verkeerde plaats staat en eigenlijk in hfdst. 3 tussen de verzen 4 en 5 moet gelezen worden, houdt hij vs 4 voor het gevolg van de afdwaling van het oog van een copiist naar het begin van vs 9. Omgekeerd zijn DUHM en EHRLICH van oordeel dat het antwoord dat Jona volgens vs 9 op de daar gestelde vraag gegeven heeft ook hier had moeten staan, iets wat ook door SELLIN waarschijnlijk wordt geacht. Noch het een noch het ander is echter aanvaardbaar. Wij moeten ons aan de tekst houden zoals die hier staat, en veronderstellen dat Jona geen antwoord gegeven heeft. Of dat met GOLDMAN hieruit te verklaren is dat hij er niet helemaal zeker van is dat hij gegronde reden voor zijn misnoegen heeft, valt niet met zekerheid te zeggen. In elk geval laat God het aan hem over om zich eens ernstig te bezinnen, en wij mogen aannemen dat hij dat ook wel zal gedaan hebben.

vs **1—4** Toen Jona bemerkte dat ten gevolge van de verootmoediging en bekering der Ninevieten de HEERE afzag van zijn aangekondigd voornemen om de stad volledig te verwoesten, wekte dit zijn ernstig misnoegen, en hij werd toornig. Hij wendde zich tot zijn Zender in een gebed waarin hij herinnerde aan de overwegingen die bij hem waren opgekomen toen hij zich nog in zijn eigen land bevond, en die hem bij de eerste opdracht die hem was gegeven er

toe geleid hadden de wijk te willen nemen naar Tarsis. Hij had voorzien wat er mogelijk gebeuren zou, hij wist dat de HEERE een barmhartig God is, geneigd om een aangekondigd onheil niet ten uitvoer te leggen. Daarom bidt hij de HEERE zijn leven van hem te nemen; na wat er gebeurd is vindt hij het beter te sterven dan te leven. Waarop de HEERE hem een antwoord geeft met de vraag of zijn toorn wel gerechtvaardigd is. Daar moet hij maar eens ernstig over nadenken.

vs 5—11 De les van de wonderboom

5 Zoals reeds op blz. 99 is opgemerkt zijn er onderscheidene geleerden die menen dat dit vers hier niet op zijn plaats is en dat het veeleer in hfdst. 3 tussen de verzen 4 en 5 behoorde te staan. Wat hier wordt medegedeeld zou dus al onmiddellijk na Jona's prediking van de eerste dag hebben plaats gevonden. Tekstkritisch is, gelijk gezegd is, daarvoor niet de minste grond. En wat het zakelijke betreft dient er op gelet te worden dat de basis voor de verplaatsing gelegen is in de interpretatie van de imperfecta consecutiva ויצא, וישב, ויעש en nogmaals וישב als aanduiding van handelingen die volgden op wat in vs 1—4 is medegedeeld. Wel vindt NOWACK, evenals anderen, dat ook bij die interpretatie van een onoverbrugbare tegenstelling met het voorafgaande geen sprake is, en verwijst hij daarbij ook naar KUENEN, *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*², Leiden 1889, II, 445, die het niet vreemd vindt dat de auteur Jona na de Goddelijke vraag van vs 4 nog laat afwachten wat er verder zal gebeuren. Het is echter niet waarschijnlijk dat de profeet eerst na wat in vs 1—4 verhaald is de stad zou hebben verlaten en daarbuiten een סכה zou hebben gemaakt. De veronderstelling van VAN HOONACKER en GOLDMAN dat de profeet dit zou hebben gedaan in de hoop, dat zijn profetie toch nog zou uitkomen, hetzij dank zij zijn protest bij Jahwe (VAN HOONACKER) of uit andere overwegingen, is niet aanvaardbaar. Het ligt het meest voor de hand dat we de werkwoordsvormen in ons vers laten slaan op iets wat vóór het in vs 1—4 verhaalde heeft plaats gehad. Dat is naar het Hebreeuwse spraakgebruik zeer goed mogelijk (men zie de voetnoot op blz. 87); we moeten dan vertalen in de meer dan volmaakt verleden tijd: Jona nu *was* buiten de stad gegaan, en *had* daar voor zich een סכה vervaardigd. Zo ABEN EZRA, en RIDDERBOS, BLEEKER en ook de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootsch. Volkomen verwerpelijk is wat DEDEN wil: „Dan ging Jona de stad uit, enz.", terwijl hij „het gebrek aan logica voor rekening van de schrijver laat"; als het Hebreeuwse spraakgebruik een vertaling toelaat die geen gebrek aan logica heeft, gaat het waarlijk niet aan een vertaling te geven die wel gebrek aan logica zou vertonen en dat dan op rekening van de schrijver te zetten. WADE vindt ook hier weer een reden om aan twee recensies te denken. De opmerking die in ons vers gemaakt wordt dient eenvoudig om wat er in de volgende verzen staat te verduidelijken. De situatie zal deze geweest zijn dat Jona toen zijn prediking genoegzaam door de stad verbreid was, deze heeft verlaten om af te wachten wat de afloop zou zijn en daartoe de סכה heeft vervaardigd om zich daarin neer te zetten. Toen hij na verloop van de veertig dagen moest constateren dat er niets gebeurde

kwam het bij hem tot het misnoegen waarvan vs 1 spreekt, dat zich uitte in de bede van vs 2 en 3, waarop de vraag Gods volgde van vs 4. Wat er daarna verder gebeurde verhaalt vs 6 vv., maar vooraf wordt in vs 5 meegedeeld wat Jona tevoren gedaan had. Na de stad te hebben verlaten had Jona zich ten Oosten daarvan neergezet. In מקדם drukt de praep. מן „die Ruhe an einem vom Standpunkt des Subjektes verschiedenen Ort" uit (BROCKELMANN *Synt* § 111 *d*). Op de vraag waarom juist ten Oosten luidt veler antwoord: omdat hij van Palestina komende aan de westzijde de stad was binnengetrokken en na die geheel te zijn doorgegaan aan de oostzijde uitkwam; maar het lijkt mij twijfelachtig of dit wel het juiste antwoord is: de profeet zal zich toch wel in alle richtingen door de stad hebben bewogen om overal zijn boodschap te doen horen; meer waarschijnlijk lijkt me de verklaring die KEIL geeft, dat aan de oostzijde Ninevé door bergland begrensd werd (zie *Westminster Historical Atlas to the Bible,* kaart II, blz. 22 en XI A, blz. 71), vanwaar de stad goed te overzien was; ook VON ORELLI spreekt van „einem Ort, wo er die Stadt sehn kann", vgl. eveneens PEROWNE. Daar had hij een סכה vervaardigd; סכה is volgens KÖHLER een „Laubdach", „covert of foliage"; het kan natuurlijk zijn, zoals in Job 38 : 40 (SV 39 : 2) waar het gebruikt wordt van het struikgewas waarin jonge leeuwen op prooi liggen te loeren, maar ook, zoals hier, kunstmatig. Die סכה moeten we ons wel heel primitief voorstellen, we kunnen er ons enigermate een denkbeeld van vormen op grond van de afbeeldingen 12—14 die men bij DALMAN AuS II aantreft; men leze ook na wat deze op blz. 56 zegt. Volgens DUHM, HANS SCHMIDT, SELLIN en LIPPL is deze zinsnee over de סכה waaronder Jona wat schaduw zocht een „spätere Zutat"; men maakt de opmerking dat de profeet anders geen behoefte zou hebben gehad aan de schaduw van de קיקיון, maar DALMAN AuS I, 65 zegt, dat de קיקיון alleen geen voldoende beschutting tegen de stralen der zon kon geven „den er dem Jona doch nur in Verbindung mit der von ihm nach v. 5 vorher gebauten Hütte gespendet hat". Onder die סכה had hij zich neergezet om te zien wat er met de stad gebeuren zou: door עד אשר wordt ons duidelijk dat Jona zich al enige tijd vóór het verstrijken van de termijn van veertig dagen uit de stad teruggetrokken moet hebben, hij was er gaan zitten *totdat hij zou zien wat er met de stad gebeurde.*

6 Terwijl Jona na het Goddelijk antwoord op zijn mismoedige bede daarover in zijn primitieve hut nog bleef nadenken, liet God daarnaast een קיקיון opschieten. Gebruikt wordt hier de dubbele naam יהוה אלהים (zie daarover bij vs 2); om welke reden dat geschiedt, is evenmin als in andere gevallen te zeggen. Ook de reden, opgegeven door HELLMUT ROSIN, *The Lord is God,* Amsterdam 1956, blz. 32, bevredigt niet. Er is zeker geen grond om die reden te zoeken in de samensmelting van twee recensies die elk één van de beide namen zouden gebezigd hebben (zie bij vs 2). Over וימן zie men bij 2 : 1. Wat is een קיקיון? Het woord komt alleen hier en in de volgende verzen voor, en het is niet helemaal zeker aan wat voor plant we daarbij te denken hebben (KÖHLER). De meeste waarschijnlijkheid heeft wel dat bedoeld is de *ricinus communis,* behorende tot de familie der wolfsmelkachtigen (*Euphorbiaceae*), die zich kenmerkt door een opvallend snelle groei en het bereiken van een grote hoogte (soms wel 12 m); ook de bladeren zijn zeer groot (tot wel 2 dm toe); uit de pitten der vruchten wordt

de „wonderolie" (Eng. *castor-oil*) bereid (zie het art. *Wonderboom* van F. J. BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie*, alsmede DALMAN AuS II, 297). De SV heeft het woord weergegeven door „wonderboom", en die naam heeft de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap behouden, de Engelse vertaling (AV en RV) heeft „gourd" [1]). Een andere naam is *palma Christi*, zoals ook de RV in margine heeft. De LXX geeft als vertaling κολοκύνθη; dan zou te denken zijn aan de *cucurbita pepo* of *lagenaria*, die zich eveneens kenmerkt door een snelle groei; deze komt uit Astrakan aan de noordwestkust van de Kaspische Zee, en zou vóór de tijd van Jona wel naar de omgeving van Ninevé ingevoerd hebben kunnen zijn (zie het art. *Gourd* in de *Westminster Dictionary of the Bible*). Ten gunste van de eerste opvatting kunnen pleiten het Akkadische koekkinatoe, en vooral het Egyptische kiki, dat volgens HERODOTUS, *Historiae* II, 94 identiek is met het Gr. σιλλικύπριον; maar volstrekte zekerheid is niet te geven. De ook normaliter zeer snelle groei (tot ongeveer 4 m in drie maanden tijds, zie bij WADE) is in dit geval door Gods wondermacht nog veel hoger opgevoerd (zie vs 10). De קיקיון groeide boven Jona uit om hem schaduw te geven op zijn hoofd. Na de eerste finale zin, beginnende met להיות volgt nog een tweede: להציל לו מרעתו; is van de eerste de קיקיון subject, van de tweede is dat nog zo zeker niet. Deze tweede finale zin wordt door een reeks van verklaarders voor een glosse gehouden (G. A. SMITH, WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI, HORTON, DUHM, SELLIN, LIPPL; daarentegen wordt door WINCKLER, *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe, blz. 265 de eerste finale zin als een glosse beschouwd), maar daarvoor is geen reden. Van belang voor de exegese is de vraag wat hier onder Jona's רעה is te verstaan. GOLDMAN interpreteert die als „the discomfort of the sun's rays", evenals vóór hem VON ORELLI en WADE; maar met HITZIG, KEIL, RIDDERBOS, BLEEKER en DEDEN is veeleer te denken aan zijn „ontstemming" (of „misnoegdheid", zoals de Nieuwe Vert. van het Ned. Bijbelgenootsch. heeft). Terecht wijst RIDDERBOS op de overeenstemming met vs 1 waar ook רעה gebruikt wordt. Wel biedt de LXX door haar vertaling τού σκιάζειν αὐτῷ ἀπὸ τῶν κακῶν αὐτοῦ steun aan de andere opvatting (zij heeft klaarblijkelijk in plaats van להציל gelezen להצל, inf. Hiph. van צלל^{III}), maar er is geen voldoende grond om haar lezing voor de juiste te houden. Bij aanvaarding van de tweede interpretatie moet als subject van להציל worden aangenomen Jahwe. Het is diens bedoeling Jona met de wonderboom een heel duidelijke les te geven ten einde hem tot de volle overtuiging van het ongerechtvaardigde van zijn misnoegen te brengen. Deze bedoeling beperkt zich uiteraard niet tot het laten opschieten van de „wonderboom", maar omvat mede wat er blijkens het vervolg verder is gebeurd; het hele voorval moet Jona de les geven die hij nodig heeft. De uitwerking van de les begint allereerst hiermee dat de „wonderboom" hem een grote vreugde bereidt: we hebben hier weer, evenals in vs 1, te doen met de *figura etymologica* verbonden met een attributief adjectief (naar GES-K § 117 *q*, JOÜON *Gr* § 125 *r*, BROCKELMANN *Synt* § 93 *g*): *En Jona verheugde zich ten zeerste over de wonderboom.*

---

1) DEDEN geeft het weer door „klimop", naar de Vulg. (*hedera*) en Symm. (κισσός). maar er is geen reden aan een klimplant te denken.

7 De Goddelijke les wordt hiermee vervolgd, dat er een worm komt, die aan de „wonderboom" een zodanige schade toebrengt, dat deze heel snel verdort. וימן evenals in het vorige vers en in 2 : 1, het is hier weer de Goddelijke beschikking. תולעת fem. van תולע; bedoeld is waarschijnlijk de rups van de uilensoort *grammodes algira,* die de wortel en het onderste gedeelte van de stengels afvreet (aldus BRUIJEL, in het art. *Wonderboom* in de *Bijbelse Encyclopaedie).* Dat gebeurde reeds de volgende dag (למחרת), en wel tegen het aanbreken van de dageraad. שׁחר „d. rötliche Schein der d. Tagesanbruch vorhergeht, Morgenröte", „the reddish light preceding dawn" (KÖHLER); בעלות השׁחר is dus: bij het opkomen van die roodachtige glans, d. w. z. *bij het aanbreken van de dageraad;* zo ook Gen. 19 : 15 en elders. ותך 3 pers. vr. enkv. impf. Hiph. van נכה „slaan"; hier van het schade berokkenen aan een plant. Veelal vertaalt men het door „steken", naar analogie van het steken van de zon in vs 8, evenals in Jes. 49 : 10 en Ps. 121 : 6; maar het steken van de zon is van heel andere aard, en van een worm of rups kan men het woord „steken" eigenlijk niet gebruiken. De LXX heeft ἐπάταξε, de Engelse vert. (zowel AV als RV) „smote". De Amerik. *Revised Standard Version* heeft, evenals BEWER: „attacked", RIDDERBOS: „knaagde". Maar de beste weergave lijkt mij „beschadigen" (zoals ook NÖTSCHER heeft). וייבשׁ impf. cons. Qal van יבשׁ „opdrogen" (van water) „verdorren" (van een plant, zo bv. ook Ezech. 17 : 10). De *ricinus* kenmerkt zich behalve door zijn snelle groei ook hierdoor dat „bei Beschädigung rasches Absterben" plaats vindt (DALMAN, AuS II, 297). Maar het uitermate snelle afstervingsproces dat hier optreedt is gevolg van een bizonder ingrijpen Gods.

8 Daar blijft het echter niet bij. Met de bekende verhalende constructie van ויהי, in de regel gevolgd door een tweede impf. cons. (GES-K § 111 *f*), wordt meegedeeld wat God nog meer deed. כזרח: *zodra de zon opging* (de praep. כ in temporele betekenis heeft meestal de zin van „zodra als", zie KÖHLER s.v. onder 6), זרח is het „opgaan" van de zon; toen beschikte God (weer וימן als in vs 6 en vs 7, alsook in 2 : 1, zie aldaar) een oostenwind (רוח קדים). Deze wind, berucht om zijn funeste uitwerking op de plantengroei (Gen. 41 : 6; Ezech. 17 : 10; 19 : 12), maakt ook voor mens en dier de zonnehitte ondraaglijk (RIEHM HWBA art. *Winde,* II, 1788 b). In Egypte en Palestina komt hij van over de Arabische of Syrische woestijn; hier zal dezelfde wind wel bedoeld zijn, maar in Ninevé kwam hij van de andere zijde (*Westminster Dictionary of the Bible* art. *East Wind*). Er staat nog bij חרישׁית, een ἅπαξ waarvoor men nog geen bevredigende verklaring heeft kunnen vinden. Verschillende voorslagen zijn gedaan, maar geen enkele met succes. HITZIG bracht het in verband met het verb. חרשׁ „ploegen" en dacht aan de herfstwind. Dat verband was volgens het Talmoed-traktaat *Gittin* (31 b) ook al gelegd door rabbi JEHOEDA, die het epitheton echter aldus verklaarde: als die wind waait, ploegt hij voren in de zee. STEINER wilde lezen חרישׁית = חריסית, en leidt het af van חֶרֶס, een ander woord voor „zon", dat in Job 9 : 7 gebruikt wordt; met een *frt l* ook aanvaard door NOWACK in BH². SELLIN suggereert חרירית, van חרר „heet zijn", en vertaalt „ein Ostwind der Glut"; PROCKSCH noemt in BH³ nog twee andere mogelijke lezingen met *frt l,* nl. משׁחית en מחריב. Volgens KÖHLER is per conjecturam te lezen חריפית, dat overigens nergens

in het O. T. voorkomt en waarvoor hij als betekenis opgeeft „scharf, sengend", „sharp, parching". ROBINSON schrapt het; hij houdt het voor de verbastering van een glosse. De oude vertalingen (LXX, Itala en Pesj.) geven het weer als „brandend", „schroeiend" (LXX συγκαίοντι), en, al zegt BDB „meaning wholly dub", dat zal toch wel zo ongeveer de bedoeling zijn; bij alle onzekerheid omtrent de etymologie van het woord zal men het in de vertaling kunnen weergeven door *gloeiend* of *gloeiendheet*. De gevolgen deden zich gevoelen: de zon begon geweldig te steken op het hoofd van de profeet: ותך zie bij het vorige vers; en *hij werd amechtig* (ויתעלף Hitpa. van עלף met de betekenis „ohnmächtig werden", „swoon away", KÖHLER). Doordat hem de primitieve hut maar heel weinig beschutting bood (zie bij vs 5; volgens WINCKLER, *Altor. Forschungen,* Zweite Reihe, blz. 265 zou de oostenwind de hut hebben „umgerissen") had hij na de verdorring van de „wonderboom" bij deze gloeiende wind erge last van de zon, die naar het door PUSEY en WADE meegedeelde getuigenis van LAYARD in die omgeving toch al haast ondraaglijk is. Daarom komt opnieuw de wens bij Jona op dat hij maar mocht sterven. De constructie is hier eigenaardig; met GES-K § 157 noot 2 en BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament,* blz. 61 zou men in וישאל את נפשו למות aan een soort van accusativus cum infinitivo kunnen denken. Precies dezelfde zegswijze treffen we aan bij Elia in 1 Kon. 19 : 4; andere voorbeelden, eveneens met de ל vóór de inf., zijn Gen. 20 : 6; 31 : 7; Ex. 3 : 19; zonder de ל: Num. 20 : 21; 21 : 23; Deut. 28 : 56; Richt. 11 : 20. Dat er meer analoge gevallen zijn bevestigt dat FEUILLET RB 1947, blz. 168 ten onrechte in de gelijkheid van zegswijze met 1 Kon. 19 : 4, die overigens uit de overeenkomstigheid der situatie te verklaren is, een argument ziet om hier aan overname te denken [1]). Evenals in vs 3 zegt Jona: טוב מותי מחיי „het is mij beter te sterven dan te leven" (zie aldaar).

9 Wederom richt nu God tot hem de vraag (evenals in vs 4) of zijn ontstemming gerechtvaardigd is. Ook hier wordt weer de Hiph. היטב adverbiaal gebruikt, naar GES-K § 113 *k*, JOÜON *Gr* § 123 *r*, BROCKELMANN *Synt* § 93 *d*; zie daarover, alsmede over חרה לך, aldaar. Ook nu is de bedoeling: „zijt gij terecht vertoornd?" Het motief van Jona's toorn wordt aangegeven met על הקיקיון, over de onverwachte en snelle verdorring van de „wonderboom", die voor hem zulke onaangename gevolgen heeft.

Thans blijft Jona geen antwoord schuldig; in de vaste overtuiging dat God in dit geval de rechtmatigheid van zijn ontstemming niet zal kunnen en willen ontkennen, zegt hij vlot: ja zeker ben ik terecht ontstemd, en ter dege ook: עד מות. De bedoeling daarvan is de intensiteit van zijn gevoel van ontstemming tot uitdrukking te brengen, zoals bv. ook (maar dan met למות) bij Simson onder het voortdurend aanhouden van Delila (Richt. 16 : 16). Het ἕως θανάτου

[1]) In *The Problem of the Book of Jonah,* blz. 20 heb ik gezegd dat de uitdrukking in het boek Jona niet voorkomt. Dat was een onjuistheid, die ik alleen hieruit verklaren kan, dat FEUILLET voor het voorkomen in Jona verwijst naar 4 : 3, waar ze *niet* staat; ik heb toen tot mijn spijt over het hoofd gezien dat ze in 4 : 8 *wel* voorkomt. Ik moge hier nog aan toevoegen dat m. i. het verschil tussen 4 : 3 en 4 : 8 nog een argument te meer is tegen de stelling van FEUILLET: ware hier werkelijk een geval van overname dan zou het alleszins waarschijnlijk zijn dat in beide verzen dezelfde typerende zegswijze was gebruikt.

waarmee de LXX het weergeeft vinden we eveneens in Matth. 26 : 38 en Mark. 14 : 34 van Jezus' droefheid in Gethsemane. Het affect is zo ondragelijk-ingrijpend, het zou het leven kunnen kosten.

10 In dit vers en het volgende geeft God nu de toepassing. Men lette hier op het gebruik van het pronomen personale separatum אתה, evenals in het begin van vs 11 אני. Daarmee wordt de tegenstelling tussen de houding van de profeet en van zijn hemelse Opdrachtgever scherp gemarkeerd: hoe Jona gesteld is ten opzichte van de „wonderboom", en hoe God zich stelt tegenover Ninevé.

חסת 2 pers. perf. Qal van חוס, eigenlijk „uitgieten"; met עין als subject wordt het gebruikt in de zin van: om iets of iemand „tranen storten", zo in Ezech. 5 : 11 en elders; met weglating van het subj. עין en gebruikmaking van een persoonlijk subject krijgt het de betekenis van „betrübt sein", „be sorry" (KÖHLER), *leed hebben*. Waarover wordt aangegeven met de praep. על, hier על הקיקיון, waarvoor Jona hoegenaamd niets heeft gedaan: עמל „sich mühen", „labour, toil" (KÖHLER); WADE noemt dit verbum „apparently late"; wel komt het ettelijke malen voor in het late boek De Prediker, maar we vinden het ook in Ps. 127 : 1 en in Spreuk. 16 : 26; hier met de praep. ב, evenals in Ps. 127 : 1, ter aanduiding van het object (in Spreuk. 16 : 26 wordt het verb. verbonden met de ל van de dativus commodi). De profeet heeft aan de „wonderboom" niet de minste moeite besteed, hij heeft die niet doen groeien (Pi. van גדל), zelfs niets in het werk gesteld om de groei ervan te bevorderen: in een enkele nacht was er de קיקיון, en in een enkele nacht ging hij ook weer te gronde. Over het gebruik van de nota relationis -שֶׁ in het begin van het laatste zinsdeel vergelijke men GES-K § 36 en JOÜON *Gr* § 38. De aandacht trekt daarin vooral ook de eigenaardige wijze waarop het woord בן gebezigd is. In de eerste plaats zij opgemerkt dat hier de status constructus de vorm בִּן heeft, terwijl regel is de vorm בֶּן; de vorm בִּן wordt regelmatig gebruikt in de benaming „Jozua, de zoon van Nun" (Ex. 33 : 11; Num. 11 : 28; 14 : 6; enz.), maar ook een paar maal buitendien: in Deut. 25 : 2 in de uitdrukking בִּן הכות „die slagen verdiend heeft", en in Spreuk. 30 : 1 in de benaming „Agur, de zoon van Jake". Men zie GES-K § 96, JOÜON *Gr* § 98 *c*. In de tweede plaats dient men er zich voor te wachten in het eigenaardige gebruik van בן לילה een argument te zoeken voor een late datering (vgl. ook *Inleiding*, blz. 68). Hoe eigenaardig het woord בן wel gebruikt kan worden ziet men uit het hierboven aangehaalde voorbeeld uit Deut. 25 : 2. Daaraan zou nog menig ander voorbeeld zijn toe te voegen. Men zie GES-K § 128 *v* en JOÜON *Gr* § 129 *j*. Het gebruik hier sluit zich aan bij de gewoonte om met בן iemands leeftijd aan te duiden, men vergelijke speciaal Ex. 12 : 5 בן שָׁנה „éénjarig"; de groei van de „wonderboom" had maar één nacht geduurd, en er was ook maar één nacht voor nodig geweest om hem weer te doen verdorren.

11 Vrij algemeen wordt dit vers opgevat als een vragende zin; er zijn meer voorbeelden van zulke zinnen zonder vraagpartikel, waarbij het vragend karakter alleen door de toon wordt gemarkeerd, zie GES-K § 150 *a*, JOÜON *Gr* § 161 *a*, DAVIDSON *Synt* § 121. Zulk een vragende zin kan echter ook, zegt JOÜON t. a. p. „devenir partiellement ou même entièrement exclamative"; en dat zal hier wel het geval zijn; enkelen geven de zin uitsluitend als een uitroep

weer, zo WELLHAUSEN, VON ORELLI, BLEEKER, en ook FEUILLET: „Et moi, je ne serais pas en peine pour Ninive, la grande cité, où il y a plus de cent vingt mille créatures humaines qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche, ainsi qu' une foule d'animaux!" Ik neig ook tot deze opvatting en zou dus willen vertalen: *En Ik zou geen leed hebben om Ninevé, die grote stad,* enz.!

Over de qualificatie העיר הגדולה zie men bij 2 : 1. הרבה inf. Hiph. van רבה „talrijk worden of zijn", in Hiph. „talrijk maken"; deze inf. Hiph. heeft hier, zoals meermalen, puur adverbiale betekenis (GES-K § 113 *k*, JOÜON *Gr* § 102 *e*), verbonden met de praep. מן: *meer dan.* Opvallend is het wegblijven van de dagesj forte in משתים, zie GES-K § 20 *m*, JOÜON *Gr* § 18 *m*; over de vorm שתים raadplege men GES-K § 97 *d* en JOÜON *Gr* § 100 *g*. רבו, ook wel רבוא, eigenl. „Unzahl", „numberless host" (KÖHLER), en dan verder: „tienduizend". Het gaat hier dus over een getal van 120.000 mensen. Hoe heeft men daarbij te denken over de daaraan toegevoegde relatieve zin? Het verb. ידע heeft hier kennelijk de zin van „onderscheiden", „het onderscheid kennen" (aldus KÖHLER; men vgl. ook *De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis,* blz. 459 v.); en nu is het de vraag waarop het niet weten te onderscheiden tussen rechter- en linkerhand doelt. Het kan niet zien op de volwassen Ninevieten, maar moet betrekking hebben op de nog niet volwassen kinderen. Hoe ver men daarbij dan eigenlijk gaan moet is moeilijk te zeggen, sommigen denken alleen aan de heel jonge kinderen, anderen willen gaan tot de leeftijd van ten hoogste drie jaar, nog weer anderen zelfs tot zeven jaar. Daarmee hangt natuurlijk samen de bepaling van het totale aantal inwoners der stad; stelt men de grens bij zeven jaar, dan zou, aangenomen dat die groep een vijfde deel van de bevolking vormt, aan een inwonertal van 600.000 te denken zijn. Maar in verband met verschillende onzekerheden (ligt de bedoelde grens werkelijk bij zeven jaar? en is ook voor die tijd een juiste schatting voor de verhouding van een bepaalde groep tot het geheel der bevolking te maken?) zal men moeten erkennen dat over het toenmalig aantal inwoners moeilijk iets met enige zekerheid te zeggen is. In elk geval is er geen reden om het hier genoemde getal onwaarschijnlijk of onjuist te achten: zoals MARTI zegt komt het wel overeen met de in 3 : 3 aangegeven grootte der stad. Dat juist de kinderen worden genoemd zal wel zijn omdat deze aan de schuld van Ninevé (vgl. 1 : 2; 3 : 8) nog maar weinig of geen deel konden hebben en toch bij een algehele verwoesting der stad mede het slachtoffer zouden zijn geworden. Daarom wordt er ook nog aan toegevoegd ובהמה רבה: ook het vee had geen schuld, en zou mede door de katastrofe zijn getroffen. HANS SCHMIDT ziet daarin een „Zusatz", maar zonder grond. Men behoeft zich er helemaal niet over te verbazen dat God zich ook om het vee bekommert; men herinnere zich plaatsen als Job 38 : 41 (SV 39 : 3); Ps. 36 : 7; 104 : 10 vv., 14; 147 : 9.

Door deze toepassing wordt de strekking van de les met de wonderboom duidelijk. Als Jona al zo'n leed heeft om een verdorde „wonderboom" waaraan hij niets gedaan heeft, zou God dan niet ter harte gaan de ondergang van een hele stad, met een groot aantal mensen die toch zijn schepselen zijn, en een grote menigte vee! Hier openbaart zich de blijdschap Gods dat Hij, na de bekering van Ninevé, de stad waaraan Hij Jona de ondergang had laten aankondigen heeft kunnen sparen; sprekende demonstratie van de waarheid, dat

Hij geen welgevallen heeft aan de dood van een goddeloze, maar hieraan dat hij zich bekere van zijn wegen en leve (Ezech. 18 : 23). Voor Jona is dit een rake terechtwijzing, in de trant van een *argumentum ad hominem* — nu zal hij moeten erkennen dat hij ten onrechte over het niet in vervulling gaan van zijn profetie misnoegd is geworden. Het past hem veeleer zich te verheugen over deze machtige openbaring van Gods barmhartigheid.

vs **5—11** Nadat eerst even verhaald is hoe Jona na het volvoeren van zijn taak in Ninevé de stad had verlaten en zich aan de oostzijde onder een door hem vervaardigde schuilhut had neergezet om te zien wat er van de stad zou worden, volgt een beschrijving van een terechtwijzing die God hem toedient door middel van een „wonderboom", die Hij op ongewoon snelle wijze laat opschieten. Over die „wonderboom" die hem schaduw geeft is Jona bizonder verheugd. Maar de volgende morgen al heel vroeg bewerkt God dat een worm die „wonderboom" beschadigt zodat hij even snel verdort als hij eerst was opgeschoten, en zodra de zon is opgegaan zendt God een gloeiende oostenwind, met het gevolg dat Jona onder de hete straling van de zon amechtig neerzinkt en begeert te sterven. Nu stelt God hem de vraag of hij terecht misnoegd is om de „wonderboom", en hij antwoordt: ja zeker, ik ben terecht ontstemd, tot het uiterste toe. Waarop God tot hem zegt: *gij* hebt leed over de „wonderboom" waarvoor gij u niet de geringste moeite hebt gegeven, die gij niet hebt doen groeien, die in één nacht is ontstaan en in één nacht vergaan, en *Ik* zou geen leed hebben over een grote stad als Ninevé met meer dan honderdtwintig duizend kinderen en een massa vee!

Zo wordt het Jona bijgebracht hoe ongerechtvaardigd zijn ontstemming is omdat God het aangekondigde oordeel over Ninevé niet heeft doen komen: hij moet onder de indruk komen van het machtige wonder van Gods barmhartigheid.

INHOUD

OBADJA

JONA